LIBRARY OF PRINCETON
12 27 50
THEOLOGICAL SEMINARY

BT 999 .07 1947
Ortiz de Urbina, Ignacio.
El saimbolo niceno

Digitized by the Internet Archive
in 2014

https://archive.org/details/elsimboloniceno00orti

EL SÍMBOLO NICENO

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS
PATRONATO «RAIMUNDO LULIO» — INSTITUTO «FRANCISCO SUÁREZ»

EL SÍMBOLO NICENO

POR EL

P. IGNACIO ORTIZ DE URBINA, S. I.
PROFESOR DEL PONTIFICIO INSTITUTO
ORIENTAL DE ROMA

MADRID / 1947

Imprimi potest

IOSEPHUS M.ª OTEGUI, S. I.
Praep. Prov. Castellae

Nihil obstat

DR. JOAQUÍN BLÁZQUEZ, PBRO.
Madrid, 4 setiembre 1947

Imprimatur

✠ CASIMIRO
Obispo Auxiliar de Madrid-Alcalá

IMPRENTA ALDECOA — BURGOS

PRÓLOGO

La obra que hoy ofrezco al estudio de los teólogos tiene, a falta de otros méritos, la cualidad de ser la primera monografía que se dedica al Símbolo del Concilio de Nicea. Es verdad que se le descubre en las vistas panorámicas de las Historias de los Concilios y de los manuales teológicos; pero en estos casos el estudio del investigador no aplica su atención a cada una de las facetas del interesante y venerable documento. Todavía no ha tenido el Credo Niceno la suerte de hallar un Kattenbusch.

Y a fe que lo merecería como ninguno este autorizado monumento, que, además de ser la primera definición dogmática del magisterio eclesiástico, se yergue sobre todo el siglo cuarto como señal de contradicción en la controversia arriana.

La misma naturaleza del argumento me ha impuesto el orden de capítulos. He comenzado por establecer el texto genuino de la fórmula, para adentrarme luego en la búsqueda de su autor. El afán de determinar en lo posible los orígenes del símbolo, nos hará examinar con detención su misma contextura, con las peculiaridades y orden de los elementos que la integran. De ahí paso a la exégesis del Credo, procurando interpretar, a la luz de los testimonios externos y de la tradición anterior, la mente de los que lo compusieron y promulgaron. Acaso sea éste el capítulo más enjundioso, como es, por fuerza, el más extenso. Por fin, estudio el valor dogmático de la fórmula, lo que equivale a trazar a grandes rasgos su repercusión en el magis-

terio eclesiástico. Debo notar que, cuando aduzco las fuentes precedentes del Nuevo Testamento y de los Padres antenicenos, no es mi ánimo agotar la materia ni escribir la historia de aquellos dogmas. Pero creí preciso mirar, aunque fuera de soslayo, a los autores anteriores, para encuadrar el Símbolo Niceno en el complejo del magisterio primitivo.

Nada tendrá de extraño que mi estudio, fruto de largos años, adolezca, como primer ensayo sobre el tema, de imperfecciones, que agradeceré me sean señaladas. La misma dificultad de los tiempos habrá podido hacerme inaccesible alguna obra que hubiera sido útil consultar. Vaya mi gratitud más sincera a cuantos me han ayudado en la publicación de mi trabajo.

EL AUTOR

Roma, junio 1947.

CAPÍTULO PRIMERO

EL TEXTO DEL SÍMBOLO

Las actas

Instintivamente ocurre acudir a las actas del Concilio Niceno para buscar en ellas el texto genuino de su Credo. Ya es sabido que no existen tales actas. Cabe preguntar si se redactaron. Yo juzgo que sí. Es inconcebible que de una asamblea tan solemne, convocada y presidida por el mismo emperador Constantino y que había de surtir efectos en la misma legislación civil, no se haya levantado la correspondiente acta. Pero es que no faltan antiguas y claras alusiones a semejante documento. La más palmaria es la de San Jerónimo, quien, en su disputa con los Luciferianos, exclama: *Legamus acta et nomina episcoporum synodi Nicaenae, et hos quos supra diximus fuisse susceptos, subscripsisse homousion, inter caeteros reperiemus* (1). De donde consta que en las actas, cuya copia poseía San Jerónimo, se registraban los nombres de los que firmaron el N. (así llamaremos en adelante al símbolo de Nicea). También Teodoreto supone la existencia de las actas cuando narra que el obispo de Roma, en la imposibilidad de asistir personalmente al concilio por razón de su decrepitud, envió a dos presbíteros autorizados a "aprobar las actas" (2), y parece indicarlo cuando cuenta, apoyándose en Eustacio de Antioquía, que algunos arrianos acabaron por firmar el "escrito unánime", es decir, el símbolo (3). Indudable es tam-

(1) Jerón., *Dial c. Lucifer.* 20 PL 23, 183 A.
(2) συνθέσθαι τοῖς πραττομένοις. Teod., *H. E.* I, 6; Parmentier, 30.
(3) συμφωνοῖς γράμμασι. *Ibid.* I, 7; ed. cit. 34.

bién la alusión en un relato recogido por Sozómeno con el discreto matiz de "se dice". Según esa referencia, Eusebio de Nicomedia y Teognis de Nicea sobornaron al que recibió del emperador "el encargo de guardar las actas (τὴν γραφήν) del Concilio de Nicea" (4).

Admitida la existencia del documento notarial, sería normal que los únicos escritos que nos quedan del concilio—el N., los cánones, la lista de los obispos y una epístola sinódica—hayan sido tomados de las actas. Ni es temerario suponer que aquel Συνοδικὸν compuesto por Atanasio y del que Sócrates copió la lista de los Padres Nicenos (5)—se ve que Sócrates no conocía las actas—haya tenido como base el acta oficial.

Citas de testigos

A falta de actas, contamos con buenas fuentes para establecer el texto del N. Se trata, ante todo, de tres testigos que tomaron parte en el sínodo y que, a pesar de representar tendencias diversas en la controversia arriana, coinciden en transcribir un texto sustancialmente idéntico: Eusebio de Cesarea, San Atanasio de Alejandría y Marcelo de Ancira.

Para mí, el testimonio más fehaciente de estos tres es el del erudito obispo de Cesarea, tanto por haberlo dado en una carta oficial a raíz del concilio, como porque el N. no le parecía la fórmula más adecuada. Lo dice sin ambages en la carta a los cesarienses que utilizaremos luego para estudiar el origen del N. Resistió "hasta última hora" y no firmó el N. sin antes haber obtenido explicaciones acerca de las expresiones ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς y ὁμοούσιος (6). El importante documento de Eusebio, cuyo valor no pasó desapercibido a los escritores ortodoxos, nos ha sido conservado por Atanasio (*De decretis synodi nicaenae*), Sócrates (*H. E.* I, 18), Teodoreto (*H. E.* I, 12), Gelasio (*H. E.* II, 35, 8) y Teodoro el Lector (*Hist. trip.* II, 45, 4). Llamaremos la recensión dada por Eusebio N-Eu. Por las razones dadas, la adoptamos como base

(4) Sozóm., *H. E.* II, 21 PG 67, 988 B.
(5) Cfr. Sócr., *H. E.* I, 13 PG 67, 108-09.
(6) PG 20, 1536-1544.

de nuestra edición crítica. De todos modos, discutiremos alguna variante de escasa importancia que notaremos en el cotejo de los tres testigos.

San Atanasio, encargado por el sínodo alejandrino del 363, escribió al emperador Joviano la fórmula de fe que él mismo había solicitado. El Credo es precisamente el N. Esta recensión, que llamaremos N-At., ofrece sólo tres discrepancias estilísticas respecto del N-Eu. (7). Teodoreto, en su *H. E.* IV, 3, cita el N. conforme a esta carta sinodal.

A Marcelo de Ancira habrá que atribuir el N. citado por algunos discípulos suyos, quienes, escribiendo hacia mediados del siglo IV a los obispos de Diocesarea, entonces desterrados, hacen profesión de seguir la fe nicena, y después de redactar algunos anatemas propios, añaden el N. (8). La recensión de Marcelo—la llamaremos N.-Marc.—coincide en alguna ligerísima diferencia estilística con N-At.; pero se puede considerar como igual al N-Eu.

Aun no siendo un testigo presencial, merece ser citado como autoridad San Basilio, quien en su *ep. 125,* escrita hacia el 373, prescribe que a los que vuelven a la ortodoxia se les haga profesar el N., cuyo texto copia (9). Es de advertir que el tenor del N. transcrito por Basilio es exactamente el N-Eu. Lo mismo se diga de la segunda vez en que reproduce el N., cuando, al escribir a los antioquenos, supone que también ellos conocen el símbolo (10).

Antiguas versiones latinas

Se da el caso de que el N. haya tenido traductores latinos muy antiguos. Dos veces lo cita San Hilario de Poitiers; una en el fragmento II, 27 de su *Opus historicum* (escrito hacia el 356), y otra en su obra *De Synodis* (a. 359). En el primer

(7) PG 26, 817.

(8) Conservado por EPIFANIO, *Panar.* haer. 72, 9, 12 (K. HOLL, III, p. 265). La edición de PG, hecha también a base del ms. Jenensis mscr Bose 1, lee como título del Credo πίστις τοῦ Μαρκέλλου, allí donde Holl lee πίστις τῶν Μαρκέλλου.

(9) PG 32, 548 A.

(10) Ep. 140, 2 PG 32, 588.

caso la versión latina ([11]) responde bien al N-Eu., pero con la particularidad de que falta el "unigenitum" y se añade aquella significativa perífrasis *quod graeci dicunt omousion*, cuyo alcance mediremos más adelante. La traducción dada por Hilario en el *De Synodis* se ajusta perfectamente al N-Eu., sin que se eche de menos el "unigenitum" ([12]).

Casi contemporánea es la traducción que leemos en el *De non parcendo in Deum delinquentibus*, 18 (a. 355-360), obra de Lucífero de Cagliari, quien omite, como en el primer caso de Hilario, el "unigenitum", pero hace también su versión sobre el N-Eu. ([13]).

Mientras San Ambrosio, hacia fines del siglo IV, cita sólo el anatema del N. ([14]), Rufino de Aquileya reproduce en su *H. E.* todo el N. con su anatema, sin apartarse del N-Eu. ([15]). Dígase lo propio de la cita hecha por Gregorio de Elvira en su *De fide* (a. 360-70) ([16]).

Citas griegas del s. V

Cuando en el Concilio de Éfeso (a. 431) se examinó en la primera sesión la controversia dogmática entre San Cirilo y Nestorio, se leyó, ante todo, el N. en una recensión que es la de N-Eu. ([17]). Los mismos orientales, o sea los antioquenos disidentes, citan el N-Eu. ([18]). Es digna de ser tenida muy en cuenta la autoridad de los Padres de Éfeso procedentes de todas las regiones orientales.

Tres veces invoca y transcribe San Cirilo de Alejandría el N-Eu. Ante todo, en la 3.ª carta a Nestorio (a. 330) ([19]);

(11) (A. FEDER, p. 150.) Todas estas traducciones latinas se encuentran reunidas en C. H. TURNER, *Ecclesiae Occidentalis monumenta iuris antiquissima* I. Oxonii 1913, p. 297 ss.

(12) *De Synodis* 84 PL 10, 536 AB.

(13) (G. HARTEL, p. 247.) Además de este lugar dos veces aparecen en la obra de Lucífero fragmentos del N. (HARTEL, p. 167, 292). Nótese sin embargo, que en el primer caso se sintetizan algo las expresiones.

(14) *De fide* 18, 120 PG 16, 578-79.

(15) *H. E.* 1, 6 PL 21, 472-73.

(16) TURNER, *op. cit.* 300 PL 20, 31 AB.

(17) Ed. E. SCHWARTZ, *ACO, Acta Ephesena* vol. I, pars 2.ª, pp. 12-13.

(18) *Ibid.* pars 3.ª, p. 39.

(19) *Ibid.* pars 1.ª, p. 35.

por aquel entonces lo reproduce también en su carta a los monjes, donde introduce la comprensible y ligerísima variante de ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ (20): diferencia que también se observa en el *Contra blasphemias Nestorii,* I, que trae ἐκ τῆς οὐσίας τῆς αὐτοῦ (21).

Desde principios del siglo V, y, que yo sepa, sólo en la provincia eclesiástica de Antioquía, hay quien cita el Niceno en una recensión adulterada. Teodoro de Mopsuestia, en las homilías catequéticas descubiertas últimamente en versión siríaca, explica a los catecúmenos el Credo que él dice ser el N., pero que presenta notables diferencias con aquél. Señalemos las más sintomáticas: coincide con el Cesariense de Eusebio en añadir "primogénito de todas las criaturas"; omite el ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός; dice que nació "de la Virgen María", que "fué crucificado bajo Poncio Pilato y fué sepultado", que "según las Escrituras, resucitó de entre los muertos", que el Espíritu Santo "procede del Padre" y es "vivificante". Añade la "una, santa, católica Iglesia, la remisión de los pecados, la resurrección de la carne y la vida eterna" (22). Se trata, como se ve, de adiciones típicas del "Símbolo Apostólico" o romano, mezclado con el N. Muy semejante hibridismo acusa el N. que cita aquí y allá Nestorio (23), quien a veces alude al N. compendiando. De todos modos, también él usa una fórmula con infiltraciones del romano, como *ante omnia saecula, ex Maria Virgine, crucifixus, sepultus,* y con la característica preterición del ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός. Nos encontramos, como es fácil verlo, ante un Credo que en lo que se aparta del auténtico N. se acerca al Constantinopolitano (24). Esta adulteración no cunde entre los autores de entonces. Así, Teo-

(20) *Ibid.* pp. 12-13.

(21) *Ibid.* pars 6.ª. p. 29.

(22) Puede leerse el símbolo extractado por A. RUECKER, *Ritus baptismi et Missae quem descripsit Theodorus ep. Mopsuestenus in sermonibus catecheticis*, Münster 1933, pp. 43-44.

(23) Véase el símbolo recabado por L. HAHN, *Bibliothek der Symbole u. Glaubensregeln der alten Kirche*, 3.ª ed. pp. 144-46; cfr. 302-08. RUECKER, *op. cit.*, añade un aparato para el cotejo con Teodoro Mopsuesteno.

(24) Véase I. ORTIZ DE URBINA, *La struttura del simbolo Costantinopolitano, Or. Chr. Per.* 12 (1946) 275-85.

doto de Ancira en su *Expositio symboli nicaeni*, escrita entre el 430-440; Sócrates en su *H. E.*, terminada por aquel entonces ([25]), y Eutiques en su *Libellus confessionis* presentado al "Latrocinio de Éfeso" (a. 449) ([26]), no conocen más Credo de Nicea que el N-Eu. Algo más tarde, Gelasio de Cícico transcribe en su *H. E.* II, 27 (a. 475) el N-Eu. con la única diferencia de añadir el "sentado a la diestra del Padre" ([27]).

En el Concilio de Calcedonia

El caso de la quinta y sexta sesión del concilio de Calcedonia merece un examen más detenido ([28]). Al final de la primera sesión del sínodo (a. 451) pidieron los legados imperiales a los obispos que redactaran una fórmula de fe, sabiendo que la del emperador se atenía a la "fórmula de los 318 obispos", es decir, al N. El día 10 de octubre se reiteró la misma súplica. Los obispos se resistían a componer un nuevo símbolo, alegando que bastaba el N. completado por lo definido en Éfeso y por la carta de San León a Flaviano. A instancias de Cecropio de Sebastópolis, al iniciarse la discusión dogmática mandan los jueces, siguiendo en esto el ejemplo de los Padres de Éfeso, que se lea el N. Ahora bien; todos los códices griegos y todas las versiones latinas reproducen en este punto el N-Eu. ([29]). En la sesión del 17 de octubre los legados pontificios confirmaron que bastaba el N., el símbolo de Constantinopla y los demás documentos. En la sesión 5.ª, el 22 de octubre, pasados ya los cinco días concedidos por el emperador para elaborar el nuevo Credo, se cita de nuevo el N. Aquí comienza la oscuridad nacida de la discrepancia de los códices. Los más autorizados de entre los griegos, el cód. Venetus 555

([25]) *H. E.* I, 8 PG 67, 68.

([26]) MANSI *Collectio conc.* VI 629-632.

([27]) Ed. H. LOESCHCKE-M. HEINEMANN, p. 103. La añadidura "sepultado" se encuentra también en el N-Eu. transmitido por Gelasio. Cfr. ib. 125.

([28]) Lo ha hecho con más erudición que claridad E. SCHWARTZ, *Das Nicaenum und das Constantinopolitanum auf der Synode von Chalkedon*, *Zeitsch. f. Neutestamentl. Wissenschaft* 25 (1926) 38-88.

([29]) Cfr. E. SCHWARTZ, *ACO* II, 1, 2, pág. 79, n. 11. TURNER, *op. cit.* 311-319.

(s. XI), procedente del Studion de CP, y el Vindobon, hist. gr. 27 (s. XII), reproducen aquí—mientras algunos códices callan—un Niceno del siguiente tenor ([30]), que llamaremos N-Ch.:

1 Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεόν,
2 Πατέρα παντοκράτορα,
3 «ποιητὴν» (οὐρανοῦ καὶ γῆς), ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων·
4 καὶ εἰς ἕνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν,
5 τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, (τὸν) μονογενῆ
6 (τὸν) «ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα» (πρὸ πάντων τῶν αἰώνων)
7 [ ]
8 [ ]
9 Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ,
10 γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ Πατρί,
11 δι᾽ οὗ τὰ πάντα ἐγένετο,
12 [ ]
13 τὸν δι᾽ ἡμᾶς τοὺς ἄνθρώπους
14 καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα
15 καὶ σαρκωθέντα, ἐνανθρωπήσαντα, (καὶ) παθόντα,
16 καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ,
17 ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανούς, ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς,
18 καὶ εἰς τὸ ἅγιον Πνεῦμα ([31]).

Entre las versiones latinas de las actas calcedonenses, la Colección de Novara, que existía a principios del s. VII, trae en la 5.ª sesión un solo símbolo "de los 318 y de los 150", que es una amalgama muy parecida al Constantinopolitano ([32]). En cambio, atribuye a la 6.ª sesión, del 25 de octubre, el N-Ch.

---

(30) Para facilitar el cotejo con N-Eu., mantengo la misma división en versículos. ( ) indican añadiduras y [ ] omisiones: el entrecomillado indica alteraciones tan sólo en el orden.

(31) E. SCHWARTZ, *ACO* II, 1, 2, p. 127.

(32) *Ibid.* II, 2, 2, p. 12.

precedido de "... *sequitur interlocutio quae fecit locum symbolo Niceno trecentorum decem et octo...*" (33). Por su parte, la versión de Rústico da en la 5.ª sesión el N-Ch. con el anatema, seguido del Constantinopolitano, y lo mismo repite en la 6.ª sesión (34). Ese mismo N-Ch. ès el que, en sustancia, colocan en la 5.ª o 6.ª sesión tres recensiones de fecha anterior al 553 y dos colecciones monofisitas, la una compuesta en los aa. 508-511 y la otra del s. VI. Las tres recensiones dichas se encuentran: 1) en la Colección para la defensa del Henótico (Vat. 1431); 2) en las Actas de Éfeso del códice Ateniense, en el que, sin embargo, como lo advierte Schwartz, el N. está mezclado con el Constantinopolitano; 3) en la versión siríaca del Br. Mus. Add. 12.156. Los documentos monofisitas son el del cód. Paris. 415 (s. XII) y otro (35).

Pero el documento más grave a los ojos de Schwartz, y que le sirve de hilo conductor en la difícil tarea de editar el N-Ch., es un regesto latino de la 6.ª sesión, a cuyo pie se lee: *Edidit Veronicianus et Constantinus uiri deuoti agentes in rebus secretarii sacri consistorii* (36). Según las actas, estos dos personajes eran "lectores". De ahí deduce el docto alemán la extraordinaria importancia del documento, redactado, sin duda, poco después del 451 y sacado del archivo imperial por estos dos que tenían oficio de secretarios imperiales. Encuentro poca solidez en la teoría de Ballerini (37) cuando supone que este regesto es el mismo *Breviarium fidei* al que alude San León Magno en carta a su Nuncio Juliano Coense (38).

Es lástima que Baluzius, al anotar la edición de los concilios, diga tan sólo vagamente: *Totus hic locus sic se habet in vetustis codicibus*. Hubiéramos querido saber en concreto cuáles son esos antiguos manuscritos, pues la variante que se registra es sencillamente seguir el N-Eu. en vez de un N.

(33) *Ibid.* p. 16.
(34) *Ibid.* II, 3, 2, pp. 135, 154.
(35) Cfr. E. SCHWARTZ, *Das Nicaenum etc.*, pp. 74-76.
(36) *Spec. Cas.* I, 45.
(37) PL 54, 1.433 ss.
(38) C. SILVA-TAROUCA, *Nuovi studi sulle antiche lettere dei Papi*, Roma 1932, p. 183, propone dudas contra la autenticidad de la carta.

muy contaminado del Constantinopolitano, y eso tratándose de la 6.ª sesión, que es la oscura (39).

Teniendo en cuenta la tradición manuscrita, se hace difícil negar que en la 5.ª o 6.ª sesión del concilio de Calcedonia —la 6.ª, en presencia del emperador, repite lo definido en la 5.ª—se citó un N. diverso del N-Eu. y que en sustancia es el N-Ch. Queda, sin embargo, el hecho, aparentemente paradójico, de que los mismos Padres en el mismo concilio hayan antes aceptado y reproducido el N-Eu. Por otra parte, no se acierta a ver la razón de una adulteración a sabiendas, cuando las modificaciones introducidas se contienen en el Constantinopolitano, que se promulgaba simultáneamente.

Pero, sea cualquiera el juicio que haya que formarse sobre la existencia y finalidad del N-Ch., una cosa es cierta: que la autoridad del documento, aun sin ser despreciada, no puede hacernos titubear ni un instante sobre la autenticidad del N-Eu., que, como hemos visto, tiene a su favor una base compacta y sólida, más que suficiente en buena crítica. Tanto más, cuanto que, como en seguida diremos, el caso de la 6.ª sesión de Calcedonia no hizo escuela (40).

Dado que la fórmula nicena del N-Ch. no puede aspirar a la autenticidad literaria, que es la que nos interesa (41), réstanos ver si, cuando menos, no gozará de la jurídica. Creo decididamente que no, fundado en el siguiente argumento que me parece contundente y que Schwartz no ha tenido en cuenta al conceder valor jurídico al N-Ch. El Papa San León, escribiendo al emperador León el año 458, habla expresamente

(39) MANSI, VII, 109-110.

(40) El único documento importante que sigue posteriormente el N-Ch. es el segundo "Constitutum" atribuído al Papa Vigilio. Aunque no es el lugar de demostrarlo, diré que no considero segura la genuinidad de este documento. Un discípulo mío, Nahuatlato, ha presentado recientemente una tesis doctoral en la Pont. Universidad Gregoriana combatiendo su autenticidad.

(41) Los modernos editores del *Enchiridion Symbolorum* se dejaron extraviar por la autoridad de Schwartz y publicaron como N. el N-Ch. A raíz del artículo que sobre el asunto escribí, *Textus symboli nicaeni, Orient. Christ. Period.* 2 (1936) 330-350, en la última edición han vuelto, con buen acuerdo, al texto tradicional. Noto de pasada que corrijo ahora en diversos puntos lo que escribí en aquel artículo.

del N. y reproduce exactamente el N-Eu. ([42]). Nótese que ya para entonces el Papa había leído y aprobado—con la excepción del canon 28—las actas de Calcedonia. ¿Es posible incluso que no hubiera recibido al cabo de siete años el regesto de Veroniciano y Constantino, si tenía carácter oficial? Cualquier solución que se dé al asunto debe ceder ante la evidencia de que el uso del N-Eu. en la pluma de San León priva al N-Ch. de la pretensión de una autenticidad ni siquiera jurídica.

El hecho encuentra una confirmación en el III Concilio de Constantinopla (aa. 680-681), que de Nicea sólo conoce el N-Eu. ([43]).

Versiones latinas tardías

Un examen de las versiones latinas tardías y de las primeras orientales acaba de corroborar la incontrastable autenticidad del N-Eu.

Por lo que se refiere a las traducciones latinas, además de las indicadas arriba, la más interesante es, por orden cronológico, la del sínodo de Cartago del 397, en el que se profesó un N. conforme a la recensión del sínodo de Hipona del 393 ([44]). Presenta este texto la añadidura *per virginem Mariam*, omite el *nos* en el "propter homines" y calla asimismo el *unum* [Deum Patrem]. Pero en todo lo demás va de acuerdo con el N-Eu. En el segundo sínodo cartaginés, del 419, se leyó un N. cuya única discrepancia con el N-Eu. es la adición *sedet ad dexteram Patris, unde...* ([45]). Los códices de la versión de Isidoro añaden el *mortuus est* y leen *consubstantiuum Patri id est unius substantiae cum Patre* ([46]). Nada

(42) Ed. TURNER, *op. cit.* p. 307. C. SILVA-TAROUCA, *Textus et Docum. Ser. Theol.* 20, p. 160.

(43) MANSI, XI, 333. Son curiosos los escrúpulos que siente Sozómeno para reproducir el N.: cree ver una aplicación de la ley del arcano. *H. E.* I, 20 PG 67, 920 C.

(44) C. H. TURNER, *op. cit.* I, 302, 304.

(45) Ibid. p. 304. Véanse también los fragmentos del N. de Nicetas Romense. Ibid. 306.

(46) Cfr. Ibid. 305.

extrañará que las antiguas traducciones latinas de documentos que en su original griego preferían, como hemos visto, la recensión del N-Eu., le sean también fieles. Es el caso de algunas cartas de San Cirilo ([47]), de las actas del Concilio de Éfeso, incluída la versión de Mario Mercator ([48]), y la del libelo de Eutiques ([49]). La misma coherencia con el N-Eu. muestra el concilio cartaginés del a. 525 ([50]).

Y baste lo dicho para convencerse de que las traducciones latinas, no obstante alguna esporádica variante, se fundan todas ellas en el N-Eu.

Versiones orientales

En unos fragmentos de papiros del Museo de Turín hallados por E. Revillout ([51]), y que, según F. Rossi, se escribieron en el s. VII ([52]), dos veces tropezamos con el N. Así también en la colección Borgiana de Propaganda se ha hallado un fragmento copto con el N. ([53]). Llamaremos estos fragmentos K_1 K_2 (Turín) y K_3 (Borgiano). De estos fragmentos coptos ha tratado acertadamente F. Haase ([54]), quien opina que los textos griegos que sirvieron para estas traducciones coptas pertenecen a diversos tiempos. Porque mientras el K_2 y K_3 no son anteriores a Apolinar de Laodicea y delatan incluso rastros del Constantinopolitano, el fragmento K_1 parece escrito poco después de que Fotino—a quien nombra entre los herejes—fué excomulgado en Sirmio (351), pero antes de

(47) Ibíd. p. 308.

(48) Ibíd. 310-313.

(49) Ibíd. 314.

(50) Ibíd. 303. La misma norma en el códice Torinense G y en el Ambrosiano I, que parecen escritos en el s. VI o VII. Ibíd. 307.

(51) Consúltese E. REVILLOUT, *Le concile de Nicée d'après les textes coptes* (2 vol.), Paris 1876-1918.

(52) *Memorie della R. Accademia delle Scienze di Torino.* Ser. 2.ª, t. 36; *Scienze morali, storiche e filologiche,* Turín 1885, pp. 89-182.

(53) G. ZOECA, *Catalogus codicum copticorum manu scriptorum qui in Museo Borgiano adservantur,* Roma 1810, pp. 242-257.

(54) F. HAASE, *Die koptischen Quellen zum Konzil von Nicäa übersetzt und untersucht,* Paderborn 1920. En este libro se da la traducción alemana de los fragmentos en cuestión (p. 22 ss.) y se estudia su mutua afinidad y dependencia, estableciendo también en un paradigma el cotejo de todos con el N-Eu., p. 65 ss.

Apolinar y del Constantinopolitano, del que está exento. En una palabra, este fragmento parece ser anterior a los pneumatómacos. El N. del K_1 está mutilado al principio; comienza con "... de Dios, luz de luz". Si se exceptúa la omisión del "padeció" y la insignificancia de "y creemos" [en el Espíritu Santo], en todo lo demás es perfecta la concordia con el N-Eu. (55). Las demás recensiones del K_2 y K_3 acusan síntomas de una edad más reciente. Según las trazas, los documentos griegos que leyeron los traductores no son anteriores al Concilio de Éfeso. La K_3, también mutilada al principio, comienza con: "... por él lo que está en los cielos y en la tierra". Ambos fragmentos callan el "se hizo hombre" y añaden "que procede del Padre"; omiten también el "por nosotros los hombres". En el resto se ajustan al N-Eu. (56).

Entre las antiguas versiones siríacas del N., las principales son las siguientes: 1) En el códice Brit. Mus. Add. 14.528 hay una colección de los cánones de los sínodos de Nicea, Ancira, Neocesarea, Gangra, Antioquía, Laodicea, Constantinopla y Calcedonia. El colofón reza que el manuscrito es del a. 501. La omisión del sínodo de Éfeso denota su origen nestoriano. El N. del códice refleja fielmente el N-Eu., con la castiza expresión siria de "bar itutha" para traducir el *homousios* (57). 2) El mismo tenor ofrece el N. que se lee en el cód. Brit. Mus. Add. 14.526, escrito poco después del 641, y, a lo que parece, de carácter monofisita. La única diferencia digna de relieve es la añadidura de "se hizo cuerpo" antes de "se hizo carne" (58). 3) En el códice Borgiano Syr. 82 (antes Mus. Borg. K. VI, vol. 4), que es una transcripción reciente de un antiguo manuscrito nestoriano, hállase también, junto a los cánones pseudonicenos, el N. en una recensión muy semejante a la anterior, con la peculiaridad de sue omite "Dios de Dios" (59). 4) El cód. Parisiense 62, que,

(55) Ibid. 65 ss. Haase llega a creer sin fundamento segun opino, que el N. de K_1 es más auténtico que el mismo N-Eu y el N-Ath.

(56) HAASE, *op. cit.* pp. 65-67.

(57) F. SCHULTHESS *Die syrischen Kanones der Synoden von Nicaea bis Chalcedon*, Berlin 1908, pp. 2-3.

(58) *Ibid.* consúltese el aparato crítico.

(59) *Ibid.* pp. 2-3. Es difícil determinar la edad de cada uno de los

como los anteriores, contiene cánones conciliares, parece escrito en el s. IX ([60]). En el N. allí contenido, el οὐσία se traduce por el exótico "usia", así como el ὁμοούσιος por el "sciuwa biusia" [= igual en la usia]. Estas traducciones menos castizas arguyen probablemente una edad más reciente. Por lo demás, el N. concuerda con el N-Eu. ([61]). No es el caso de extender nuestro examen a las traducciones armenias, que, por depender de las sirias, no tienen interés propio. Según acabamos de comprobar, las traducciones sirias, provengan de nestorianos o monofisitas, no conocen, en sustancia, ningún otro N. fuera del N-Eu.

En resumen: a la pregunta de cuál fué el texto del símbolo de la fe redactado y promulgado por los Padres de Nicea, no cabe dar otra contestación, que el N-Eu., sostenido unánimemente por todos los testigos y autores griegos y por todas las traducciones antiguas. La chocante excepción del Concilio de Calcedonia en su 5.ª o 6.ª sesión no puede contrarrestar la calidad y número de las fuentes que declaran en favor del N-Eu.

Réstanos indicar las ediciones y manuscritos que tomamos como base para nuestra edición del N.

1) N-Eu. — *a*) Dado por Atanasio, *De decr. nic.* Usamos la reciente edición crítica de H. OPITZ, *Athanasius Werke* Bd. III. 1. Teil *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites,* Berlín-Leipzig 1935. Urkunde 22. Han servido de base a la edición los siguientes códices: Basiliensis graecus A III_4 siglo XIII; Athous Vatopedi 6 s. XIV; Scorialensis graecus X II 11 s. XIII; Parisinus graecus 474 s. XI. En el aparato crítico se colacionan variantes en Sócrates, Teodoreto, Gelasio y Teodoro.

b) Dado por Sócrates, *H. E.* Se han confrontado los códices: Laurentianus 70, 7 s. X/XI; Athous Xeropotamu 226 s. XIV; Laurentianus 69, 5 s. XI; Marcianus graecus 339 s. XIV; Cairensis 86 s. XIII; Marcianus graecus 337 s. XV; Vaticanus syriacus 145 s. VII.

c) Dado por Teodoreto conforme a los códices: Bodleianus E II 14

documentos contenidos en el códice. Cfr. O. BRAUN, *De sancta nicaena synodo*, Münster i. W. 1898, p. 12 ss.; ID., *Das Buch der Synhados,* Sttutgart-Viena 1900, p. 1 ss.

(60) Cfr. H. ZOTENBERG, *Catalogue des manuscrits syriaques et sabéens de la bibliothèque nationale,* París 1874, p. 29.

(61) SCHULTHESS, *op. cit.* 2-3.

(misc. 42) s. XI; Parisinus graecus 1.442 s. XIII; Athous Vatopedi 211 s. XIII; Angelicus 41 s. XII/XIII; Scorialensis graecus X II 14 s. XII; Parisinus graecus 1.433 s. XI-/XII; Vaticanus graecus 628 s. XI.

d) Dado por Gelasio, *H. E.* Se usa la edición de Berlín hecha a base de los códices: Ambrosianus 534 s. XII/XIII; Vaticanus graecus 830 año 1446; Paris. Suppl. graecus 516 a. 1572; Monacensis graecus 43 s. XVI; Parisinus graecus 413 y 414 s. XVI.

e) Dado por Teodoro se cita conforme al cod. Marcianus graecus 344 s. XIII.

2) N-At.; lo usa Atanasio en su Carta a Joviano, 3. Existe la edición de los Maurinos (= Migne PG 26, 817), hecha a base, entre otros, del códice Basiliensis A III 4 chart. s. XIII ([62]). No he podido comprobar los demás códices utilizados por los Maurinos. Hay que tener en cuenta la cita de Teodoreto, *H. E.* IV, 3 (PG 82, 1.128).

3) N-Marc. Lo cita Epifanio *adv. haer.* haer. 72, 9, 2 según la edición de K. Holl tom. III, p. 265, quien emplea el ms. Jenensi miser Bose 1 a. 1304.

4) Basilio, *Epist.* 125 y 140. Edición de los Maurinos (= PG 32, 548 588), basada sobre los códices: Coislinianus 237 s. XI; Harlaeanus s. X/XI, y Medicaeus (cfr. PG 32, 65).

5) El Concilio de Éfeso según la edición de E. SCHWARTZ, *ACO* tom. I, vol. 1, pars. 2.ª, pp. 12-13; pars. 3.ª, p. 39.

6) Cirilo de Alejandría también conforme a SCHWARTZ (*ibid.* pars. 1.ª, p. 35, 12-3; pars. 6.ª, p. 29). Hemos confrontado la ἔκθεσις πίστεως de la Colección Ateniense (*ibid.* pars. 7.ª, p. 65).

7) Nestorio según la edición de LOOFS, *Nestoriana.*

8) Teodoto de Ancira en su *Expositio symboli Nic.* 8 (PG 77, 1.325).

9) Sócrates *H. E.* según PG 67, 68, aunque hemos empleado OPITZ para el N-Eu.

10) Eutiques en MANSI VI, 629-632.

11) Gelasio en H. LOESCHCKE-M. HEINEMANN p. 103.

12) El III Concilio de Constantinopla en MANSI XI, 633.

13) Las traducciones latinas en C. H. TURNER, *Ecclesiae Occidentalis monumenta iuris antiquissima* tom. I fasc. 2 pars. 1.ª, Oxford 1913 pp. 297-320.

14) Las versiones coptas. Ignorando el copto, he utilizado la traducción alemana de F. HAASE, *Die koptischen Quellen zum Konzil von Nicäa übersetzt und untersucht*, Paderborn 1920 pp. 65-66.

15) Las versiones sirias en F. SCHULTHESS, *Die syrischen Kanones der Synoden von Nicaea bis Chalcedon*, Berlín 1908 pp. 2-3.

---

(62) De él habla H. OPITZ, *Untersuchungen zur Ueberlieferung der Schriften des Athanasius*, Berlin-Leipzig 1935. El malogrado autor, caído en la segunda guerra mundial, examina con erudición los demás códices en que se encuentra nuestra carta.

TEXTO DEL SÍMBOLO NICENO

1 Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεὸν
2 Πατέρα παντοκράτορα,
3 πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν,
4 καὶ εἰς ἕνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν,
5 τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ,
6 γεννηθέντα ἐκ τοῦ Πατρὸς μονογενῆ,
7 τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός,
8 Θεὸν ἐκ Θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός,
9 Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ
10 γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ Πατρί,
11 δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο
12 τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ,
13 τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους
14 καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα,
15 καὶ σαρκωθέντα, ἐνανθρωπήσαντα, παθόντα
16 καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρα,
17 ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανούς, ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς,
18 καὶ εἰς τὸ ἅγιον Πνεῦμα.

Τοὺς δὲ λέγοντας, ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, καί, πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν, καί ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἢ ἐξ ἑτέρασ ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι, ἢ κτιστὸν (*a*) ἢ τρεπτὸν ἢ ἀλλοιωτὸν, (*b*) τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, ἀναθεματίζει, (*c*) ἡ καθολικὴ Ἐκκλησία.

Notas. — 1. Nest. tiene una vez πιστεύω p. 284; item Brit. Mus. Add. 14.528 "mehaimen anah"; Sin. Cart. a. 397 om. *unum*. — 2. N-At. add. τόν. Nest. add. una vez ἡμῶν. Algunas antiguas versiones latinas añaden *nostrum* (Turner *op. cit.* 320). Brit. Mus. Add. 14.528 add. "jahidah". — 6. Hil. una vez Lucif. de Cagliari om. *unigenitum*. N-Eu. según Teodoreto om. τοῦ y según 3 códices add. ἀγεννήτου tras πατρός. Nest. add. una vez πρὸ πάντων τῶν αἰώνων. — 7. Cirilo epist. ad mon. αὐτοῦ loco τοῦ πατρός. El mismo en el I *Contr. blasph. Nest.* τῆς αὐτοῦ en vez de τοῦ πατρός. Falta todo en Nestorio. — 10. Antiquísimas versiones latinas leen *eiusdem cum Patre substantiae (quod graeci dicunt homousion)*. Brit. Mus. Add. 14.528 y 14.526 y Borg. Syr. 82 traducen ὁμοούσιον por "bar itutha"; en cambio, el Paris. 62 por "sciuwa biusia".

Copt. K_2 dice "mit *sanem* Vater". — 12. N-At. y N-Marc. leen con las versiones coptas ἐπὶ τῆς γῆς. Coincide esa lección con Coloss. I 16 y por ser la *lectio facilior* se hace más sospechosa. N-Marc. y N-Eu. según Gelas. y Teodoro om. Gelas. en su recensión propia om. τε. Las versiones latinas dicen *in terra*. N-Eu. según Sócrates y 2 códices de Gelas. om. τὰ ante ἐν τῇ γῇ. — 13. Copt. K_3 lee "wegen des Heiles der Menschen". Conc. Cart. a. 397 om. *nos*. — 15. Nest. dos veces lee ἐκ Πνεύματος ἁγίου tras σαρκωθέντα καὶ ταφέντα. N-Marc. dice καὶ antes de ἐνανθρωπήσαντα. N-Eu. según Gelas. y el mismo Gel. añaden ταφέντα. Copt. K_1 omite παθόντα. Copt. K_2 y K_3 om. ἐνανθρωπήσαντα. Conc. Cart. a. 397 add. *virginem Mariam*. Brit. Mus. Add. 14.526 add. "y se hizo cuerpo". — 17. N-At. add. καὶ ante ἀνελθόντα. N-Eu. om. τοὺς según la recens. Atan., pero la tiene según la de Sócr. Teodoret. Gel. y Teod.; falta τοὺς aun en los manuscritos de Basilio; pero fué añadido por los primeros editores y omitido ahora por HAHN y ORITZ. Parece se debe leer conforme a los testimonios dichos, a los que añadimos N-At. Cirilo. Éfeso. Sócr. Eutiq. Gel. Teodot. y el 3.° Conc. CP. Cfr. además el uso de N. Testam. Gel. y el Conc. Cart. a. 419 add. καὶ καθεζόμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ Πατρός. N-Eu. según At. add. καὶ ante ἐρχόμενον. Copt. K_2 y K_3 add. "y murió". — 18. Copt. K_1 add. "y nosotros creemos...". N-Eu. según Sócr. tiene εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον; concuerda N-At. Pero Basilio lee como en el texto. Copt. K_3 add. "quien procede del Padre". (*a*) κτιστὸν om. Gelas. (*b*) Teodoret. y Teodoro de Anc. ἀλλοίωτον ἢ τρεπτόν. (*c*) ἀναθεματίζει praem. τούτους Sócr., Teodoret., Éfeso, Ciril. Alej. *ep. ad Anast.* MANSI V, 387.

Damos aquí una traducción castellana del Niceno:

1 Creemos en un Dios
2 Padre Todopoderoso,
3 Hacedor de todo lo visible e invisible;
4 y en un Señor Jesucristo,
5 el Hijo de Dios,
6 Unigénito engendrado del Padre,
7 es decir, de la sustancia del Padre,
8 Dios de Dios, Luz de Luz,
9 Dios verdadero de Dios verdadero,
10 engendrado, que no hecho, consustancial al Padre,
11 por quien todo fué hecho,
12 lo que está en el cielo y lo que está en la tierra;
13 quien por nosotros los hombres
14 y por nuestra salvación bajó

15 y encarnó, se hizo hombre, padeció,
16 y resucitó al tercer día
17 subió a los cielos, vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos;
18 y en el Espíritu Santo.

CAPÍTULO II

ORIGEN Y ESTRUCTURA DEL SÍMBOLO

Sus autores

Nos interesa ante todo investigar quién ha sido el autor *literario* del N., ya que, como veremos, su autor moral y jurídico fué todo el concilio de los Padres. Se ha descansado con sobrada confianza en la deficiente crítica hecha por Tillemont acerca de los testimonios externos (1). Por de pronto, el texto que se aduce de San Basilio para afirmar que Hermógenes, diácono cuando asistió al sínodo y luego metropolita de Cesarea de Capadocia, fué quien *écrivit et lut le symbole,* nada prueba. La carta citada (2) dice sencillamente: ἡ πίστις ἡ κατὰ Νίκαιαν παρ' ἐκείνου τοῦ ἀνδρὸς ἐκφωνηθεῖσα ἐξ ἀρχῆς, que puede traducirse "el Credo de Nicea proclamado por ese hombre desde un principio". A lo más, se podría entender que fué Hermógenes quien leyó públicamente el N. en la asamblea; pero no hay en el documento traza de que él lo haya redactado. Aparte de que resulta sorprendente que se confiara tan grave tarea a un simple diácono, cuando no faltaban obispos, como Osio, Eustacio, Alejandro y otros, de mayor competencia.

Tampoco el testimonio en favor de Atanasio aparece concluyente. Hablando de él su amigo San Hilario de Poitiers, dice: *Huius igitur intimandae cunctis fidei, Athanasius in Ni-*

---

(1) *Mém. hist. ecclés.* Bruselas 1732, tom. VI, p. 280. Le sigue ciegamente HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles* II, 442.

(2) BAS., *Ep.* 244 PG 32 (falsamente dice HEFELE-LECLERCQ 27), 924.

caena synodo diaconus, vehemens auctor exstiterat (3). La frase *auctor esse* puede muy bien traducirse por "tomar la iniciativa" o "fomentar", sobre todo cuando afecta al verbo "intimar", que no es lo mismo que componer o redactar. Es decir, que el texto de Hilario puede admitir esta versión: "El diácono Atanasio promovió con gran ardor en el Concilio de Nicea la promulgación de este Credo para todos." No hallamos aún, por lo tanto, una contestación de las fuentes a nuestra pregunta capital.

Un célebre pasaje de San Atanasio habla ya expresamente del autor del N. Con todo, adviértase desde el principio que no es el prelado de Alejandría quien formula su juicio, sino que está narrando los cargos que los arrianos proponen contra Osio de Córdoba al emperador Constancio para malquistarle con él. En este contexto, susceptible de exageraciones apasionadas, leemos: "También fué éste quien expuso el Credo [τὴν πίστιν ἐξέθετο] en Nicea" (4). Si algo significa la frase en boca de aquellos detractores, es que Osio fué quien formuló o redactó el N.: afirmar que él lo promulgó o explicó, sería poco decir, cuando casi todos los asistentes de Nicea lo promulgaron. La afirmación de los arrianos, aunque algo sospechosa por su origen, va muy de acuerdo con cuanto sabemos acerca del papel de primer orden que ejercitó en el concilio el obispo de Córdoba, de quien dice Sulpicio Severo: *Nicaena synodus auctore illo* [Osio] *confecta habebatur* (5). Se puede compaginar con esto lo que asegura el arriano Filostorgio, a saber: que Alejandro de Alejandría "vino a Nicomedia, y por medio de Osio de Córdoba y sus obispos obtuvo que con los votos conciliares se confesara ser el Hijo *homousios* al Padre y se excomulgara a Arrio" (6). Todo ello supone la parte primordial que en la composición del N. tuvo Osio. No creo, sin embargo, que fuera él su exclusivo redactor literario. Me mueve a este juicio el modo de hablar, tanto de Eusebio de Cesarea, como de Atanasio, en los documentos

(3) *Fragm. hist.*, II, 33 PL 10, 678 AB
(4) ATAN., *Hist. arian. ad monach.* 42 PG 25 744 A
(5) *Hist. sacr.* II, 35 PL 20, 149
(6) Ed. J. IBÉZ, pp. 8-9

que en seguida estudiaremos. Describiendo la génesis del N., el obispo de Cesarea refiere que "ellos" compusieron el anatema, y tratando de lo mismo, Atanasio explica que "los obispos" preguntan, se muestran descontentos, añaden frases más claras, etc. Nunca dan a entender que Osio u otro obispo hayan sido como los ponentes personales en la redacción del N. Más bien parece, como supone Harnack, que se formó alguna comisión de obispos ([7]) para el caso, o que las enmiendas hechas al símbolo de Cesarea fueron sugeridas por diversos autores con esa libertad de discusión común en los antiguos sínodos orientales.

Génesis del símbolo. Dependencia del Cesariense

El examen de la estructura del N. hay que iniciarlo, en buen método, por la relación que hallamos en la carta escrita por Eusebio de Cesarea a sus fieles a raíz del concilio. No era fácil dar falsas versiones de una reunión donde habían sido tan numerosos los testigos, aunque en todo el relato del historiador advirtamos su afán de quedar en buen lugar ante la opinión de los suyos. Corrían ya diversas voces acerca del gran sínodo. "Pero para que estos rumores no lleguen a vosotros en contra de la verdad—escribe Eusebio—, hemos creído necesario enviaros, ante todo, el escrito (γραφή) sobre la fe propuesto por nosotros, y luego el segundo que promulgaron después de haber hecho añadiduras a nuestras expresiones (φωναῖ). Así, pues, nuestro escrito, leído en presencia de nuestro religiosísimo emperador, reconocido como bueno y justo, es de este tenor: Según lo hemos recibido de nuestros obispos y en la primera catequesis y cuando recibimos el bautismo, y de acuerdo con lo que hemos aprendido de las divinas Escrituras y creemos y venimos enseñando, tanto en el sacerdocio como en el episcopado, así también lo creemos ahora y os confesamos nuestra fe (πίστις), que es así ([8]).

---

(7) *Zeitschr. f. neutl. Wiss.* 24 (1925), 203.

(8) Para facilitar el cotejo con el N., hemos conservado su esquema, entrecomillando lo que el Cesariense modifica: ( ) indican las añadiduras y [ ] las omisiones de éste respecto al N.

1 Πιστεύομον εἰς ἕνα Θεὸν
2 Πατέρα παντοκράτορα
3 (τὸν τῶν ά) πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν,
4 καὶ εἰς ἕνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν,
5 «τὸν τοῦ Θεοῦ Λόγον»
6 [ ]
7 [ ]
8 Θεὸν ἐκ Θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, (ζωὴν ἐκ ζωῆς, Υἱὸν μονογενῆ, πρωτότοκον πάσης κτίσεως, πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ Πατρὸς γεγεννημένον),
9 [ ]
10 [ ]
11 δι' οὗ «καὶ ἐγένετο τὰ πάντα
12 [ ]
13 τὸν [ ]
14 [ ] διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν [ ]
15 [ ] σαρκωθέντα, καὶ «ἐν ἀνθρώποις πολιτευσάμενον», (καὶ) παθόντα
16 καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ
17 (καὶ) ἀνελθόντα «πρὸς τὸν Πατέρα», (καὶ) «ἥξοντα» (πάλιν ἐν δόξῃ) κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς.
18 (Πιστεύομεν δὲ) καὶ εἰς (ἓν) [ ] «Πνεῦμα ἅγιον».

Creemos que cada uno de éstos es y existe, el Padre verdaderamente Padre, y el Hijo verdaderamente Hijo, y el Espíritu Santo verdaderamente Espíritu Santo, como lo dijo Nuestro Señor al enviar a la predicación a sus discípulos: "Id y enseñad todo a los gentiles, bautizándoles en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo." Acerca de lo cual aseguramos que es así y así pensamos, y que así hemos creído y que combatiremos hasta la muerte por esta fe, anatematizando toda herejía atea" (9). Después de breves frases, prosigue diciendo el obispo de Cesarea: "Propuesto por nosotros este Credo (πίστις), no hubo lugar a ninguna contradicción, sino que, antes que nadie, el mismo religiosísimo emperador nuestro dió fe de la ortodoxia de su contenido; confesó que

(9) Euseb. *Ep. ad Caesar.* 1-3 PG 20 1537

él era del mismo sentir y les exhortó a adherirse a él y a firmar los dogmas, añadiendo sólo la palabra ὁμοούσιος", cuya interpretación da en seguida Eusebio: "y ellos, con la añadidura del vocablo ὁμοούσιος, compusieron este documento (τήνδε τὴν γραφὴν πεποιήκασιν)" (10). Sigue luego el texto del N. Hasta aquí parecía decir Eusebio que la única añadidura fué el *homousios,* pero en seguida aclara mejor las cosas. "Publicado este documento por ellos, no lo dejamos pasar sin examinar en qué sentido decían ellos ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς y τῷ Πατρὶ ὁμοούσιον. De aquí, pues, se suscitaron preguntas y respuestas, y la razón examinó el sentido de lo dicho." Y después de explicar el significado de estos dos incisos, anuncia: "nosotros mismos nos adherimos a este sentido..., tanto teniendo ante los ojos el fin de la paz, como por no decaer del recto sentir. Así, también admitimos el γεννηθέντα καὶ οὐ ποιηθέντα"; y se alarga en la explicación de estos términos (11). "Quede dicho esto sobre el Credo compuesto, al que nos adherimos todos, no a la ligera, sino examinándolo según el sentido dado por el mismo religiosísimo emperador y concordando con las razones dichas. Y juzgamos que el anatema formulado por ellos después del Credo era sencillo, ya que prohibe usar términos no escriturísticos, lo que tal vez ha dado origen a toda la confusión y desorden de la Iglesia. Porque no empleando ninguna de las Escrituras inspiradas el ἐξ οὐκ ὄντων y el ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν y lo demás que allí se añade, no pareció razonable decir y enseñar esto; lo cual, pareciéndonos justo, aprobamos, puesto que ni en tiempos anteriores hemos usado estas expresiones" (12). Y concluye la interesante carta de Eusebio: "Hemos juzgado necesario enviaros este mensaje, amadísimos, para comunicaros francamente el juicio de nuestro examen y adhesión y cómo nos hemos opuesto razonablemente hasta la última hora cuando lo escrito de modo diverso nos chocaba, y cómo hemos aceptado con espíritu de concordia lo inofensivo

(10) *Ibid.* 4 PG 20, 1.540 AB.
(11) *Ibid.* 5-6 PG 20, 1.540-41.
(12) *Ibid.* 8 PG 20, 1.541-44.

cuando al examinar a conciencia el sentido de las razones, vimos que estaban de acuerdo con lo que habíamos profesado en el Credo anteriormente expuesto" (13).

En los párrafos precedentes Eusebio ha hecho las siguientes afirmaciones: 1.ª En Nicea, además de añadirse los anatemas, se ha decidido incluir en el símbolo de la fe los incisos ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ Πατρί, dirigidos a contradecir los errores arrianos entonces en boga. 2.ª Para elaborar el N., se ha tomado como base el símbolo tradicional de Cesarea de Capadocia, que, según lo afirmado por Eusebio, era el Credo bautismal. Estas dos afirmaciones entrañan otra. 3.ª El N. no es una pieza fundida de una vez, sino un producto de cristalización o, tal vez mejor, un conglomerado en el que se pueden reconocer elementos de diversa cronología y de diversa procedencia. La última afirmación es evidente a poco que se examine la contextura del N., semejante a esas iglesias donde se han ido sobreponiendo construcciones de diversas épocas. También la primera afirmación hay que admitirla sin vacilar; pues aparte el cotejo con el símbolo cesariense, que hace resaltar las añadiduras nicenas, y aparte el significado de esos incisos típicamente antiarrianos, se suma al de Eusebio el testimonio de Atanasio. A la segunda afirmación, de que el símbolo de Cesarea haya servido de fundamento para la composición del N., no podremos dar una respuesta definitiva hasta que no establezcamos la comparación del N. con el símbolo de San Cirilo de Jerusalén. Opino, sin embargo, que desde ahora podemos conceder que para la redacción del N. se ha tenido en cuenta el Cesariense, aunque no podamos asegurar por ahora si sólo de él se han servido los Padres. La lectura paralela de ambos símbolos nos hace ver que se asemejan mucho. Coinciden literalmente en cuatro versículos (1, 2, 4, 16). En otros las diferencias son estilísticas o de tan escasa importancia, que pudieran considerarse como idénticos en el fondo (3, 11, 18). Además, en las expresiones del vers. 8 del Cesariense hay no sólo la repetición del 8 N., sino elemen-

(13) *Ibid.* 11 PG 20, 1544 PC

tos para reconstruir el 6 N. (ἐκ τοῦ Πατρὸς γεγεννημένον... μονογενῆ) y equiparar el 5 (Υἱόν). Resultan nuevas en el N. y de indudable importancia las expresiones señaladas ya arriba por Eusebio, pero además las siguientes: «Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ», «τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ», «δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους», «κατελθόντα». En cambio, en el N. se omiten estos elementos del Cesariense: «ζωὴν ἐκ ζωῆς», «πρωτότοκον πάσης κτίσεως, πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ Πατρὸς γεγεννημένον», «πάλιν ἐν δόξῃ».

En su carta acerca de los decretos del sínodo de Nicea escribió San Atanasio cuanto sigue: "Y apenas abrieron su boca—los arrianos—, fueron condenados, y disputaban entre sí, y reconociendo el gran error de su herejía, quedaban mudos, confesando con su silencio su sonrojo por el gran yerro. Entonces los obispos, dejando a un lado las palabras excogitadas por ellos, expusieron contra ellos la sana y eclesiástica Fe; y firmándola todos, firmaron también los eusebianos las expresiones que ahora censuran; a saber: ἐκ τῆς οὐσίας y ὁμοούσιος, y que μήτε κτίσμα ἢ ποίημα, μήτε τῶν γενητῶν es el Hijo de Dios, sino que el Verbo es γέννημα ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός" (14). Al decir Atanasio que los Padres dejaron a un lado las expresiones excogitadas por los arrianos y compusieron contra ellos un Credo ortodoxo, ¿no se refiere tal vez al repudio del Cesariense? O por lo menos, ¿no quita margen para la introducción del Cesariense como base del futuro símbolo? Juzgo que en el escrito rechazado por los Padres alude Atanasio a aquel primer memorial presentado por Eusebio de Nicomedia y que, según los historiadores (15), fué condenado con indignación por su descarado arrianismo. El Cesariense no contiene ningún error arriano, digno, por consiguiente, de una repulsa. Por otra parte, el modo de expresarse de Atanasio parece relegar a un valor despreciable el influjo del Cesariense sobre el N., aunque no lo excluya positivamente. Cuando se redactaron aquellas líneas se había po-

(14) ATAN., *De decr. nic. syn.* 3 PG 25, 428 CD.

(15) Teodoreto, citando el testimonio de EUSTACIO, *H. E.* I, 7; PARMENTIER, 34; SAN AMBROSIO, *De fide* III, 15, 125 PL 16, 614.

dido ya contemplar la política vacilante y la teología contaminada del obispo de Cesarea, cuyos méritos, por lo tanto, no merecían ser señalados.

"Queriendo el sínodo —continúa San Atanasio— abrogar las impías expresiones de los arrianos y escribir vocablos de fe tomados de la Escritura, como aquello de que ἐστιν οὐκ ἐξ οὐκ ὄντων, ἀλλ' ἐκ τοῦ Θεοῦ, καὶ λόγος ἐστι καὶ σοφία, ἀλλ' οὐ κτίσμα οὐδὲ ποίημα, ἴδιον δὲ ἐκ τοῦ Πατρὸς γέννημα, los eusebianos, llevados de su inveterado error, pretendieron que el ἐκ τοῦ Θεοῦ era común a nosotros"; y alegan sus razones, que estudiaremos en otra ocasión. "Pero los Padres, viendo la astucia de aquéllos y las tretas de su impiedad, se vieron obligados a expresar con más claridad el ἐκ τοῦ Θεοῦ y escribir que el Hijo es ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός" (16). Y después de hacer una exégesis, que recogeremos más tarde, concluye San Atanasio: "Ésta fué la razón de escribirse el ἐκ τῆς οὐσίας" (17). "Y como los obispos volvieran a decir que había que escribir que el Verbo es verdadera virtud e imagen del Padre, ὅμοιον τε καὶ ἀπαράλλακτον αὐτὸν κατὰ πάντα τῷ Πατρί, e inmutable y siempre y que está en él indivisiblemente, ya que el Verbo nunca dejó de existir, sino que existió siempre, estando eternamente junto al Padre como el resplandor de la luz, los eusebianos, no atreviéndose a negarlo por la confusión que tenían a causa de lo que se les había refutado, comenzaron a cuchichear entre sí y a insinuarse con guiños que el ὅμοιος y el ἀεὶ y el nombre de δύναμις y ἐν αὐτῷ nos eran también comunes con el Hijo y que, por lo tanto, no llevarían a mal el que las aprobáramos." Y después de añadir las explicaciones teológicas del caso, prosigue: "Pero los obispos vieron en esto la hipocresía de aquéllos, y que, como está escrito, hay dolo en los corazones de los impíos que traman el mal; y así, se vieron obligados de nuevo a tomar el sentido de la Escritura, y lo que antes decían, luego lo formularon más claramente escri-

---

(16) ATANAS. *De decr. nic. syn.* 19 PG. 25, 456 ss.
(17) *Ibid.* col. 449 [sic!]

biendo que el Hijo es ὁμοούσιος τῷ Πατρί" ([18]). De modo muy parecido, y sin añadir nuevos pormenores, habla Atanasio en otras ocasiones ([19]).

La animada descripción del testigo alejandrino, además de confirmarnos la originalidad nicena de las expresiones ἐν τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς y ὁμοούσιος τῷ Πατρί, nos ha hecho ver cómo se procedió en la génesis del N. Se propusieron por parte ortodoxa fórmulas que aceptaban los eusebianos, es decir, los del grupo intermedio entre Arrio y los ortodoxos a las órdenes de Eusebio de Nicomedia. Esa misma aceptación hacía dudar de la conveniencia de aquellas palabras, y se terminaba por sustituir los términos algo equívocos por otros que no admitieran duda. Es razonable pensar que así se haya procedido también en las demás innovaciones introducidas en el símbolo.

El Niceno y el Jerosolimitano

Dijimos que era difícil solucionar la cuestión de las bases usadas para la confección del N. sin establecer la comparación del símbolo con el que San Cirilo de Jerusalén explica a sus catecúmenos hacia la mitad del siglo IV ([19*]). Ante todo, vamos a reproducir su texto ([20]):

1 Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεὸν
2 Πατέρα παντοκράτορα,
3 «ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὁράτων τε πάντων καὶ ἀοράτων»,
4 καὶ εἰς ἕνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν,

---

(18) *Ibid.* 20 PG 25, 449 [sic!] 453.

(19) Cfr. *Ep. ad Afros* 5-6 PG 26, 1.038-1.040; *De syn.* 45 PG 26, 773 CD. Véase también SAN BASILO, *Ep.* 9, 2 PG 32, 272 A; *Ep.* 52, 2 PG 32, 393 BC.

(19*) No tomamos en consideración el símbolo antioqueno—el segundo del concilio de "Las Encenias" (341)—atribuído por los semiarrianos a San Luciano de Antioquía. Queda siempre flotando una duda sobre su autenticidad; ni vale, para probarla, como quiere BARDY, *Recherches sur s. L. d'Antioche et son école*, París 1936, p. 119 ss., que en la fórmula haya frases de los tiempos de Nicea.

(20) Hemos retenido el esquema del N. El entrecomillado indica modificaciones: ( ) añadiduras; [ ] omisiones del Jerosolimitano.

5 τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ
6 «τὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα»,
7 [ ]
8 [ ]
9 Θεὸν ἀληθινὸν (πρὸ πάντων τῶν αἰώνων),
10 [ ]
11 δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο
12 [ ]
13 [ ]
14 [ ]
15 [ ] «ἐν σαρκὶ παραγενόμενον», (καὶ) ἐνανθρωπήσαντα, (σταυρωθέντα καὶ ταφέντα)
16 [ ] ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ
17 [ ] ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανούς, (καὶ καθίσαντα ἐξ δεξιῶν τοῦ Πατρός, καὶ) ἐρχόμενον (ἐν δόξῃ) κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς, (οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος),
18 καὶ εἰς (ἓν) [ ] ἅγιον Πνεῦμα, (τὸν Παρακλητόν, τὸ λαλῆσαν ἐν τοῖς προφήταις),
(καὶ εἰς ἓν βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν)
(καὶ εἰς μίαν ἁγίαν καθολικὴν Ἐκκλησίαν)
(καὶ εἰς σαρκὸς ἀνάστασιν)
(καὶ εἰς ζωὴν αἰώνιον).

Hagamos la comparación entre ambos símbolos, sin echar en olvido el Cesariense. Llama la atención su gran desemejanza, tanto por las omisiones como por las añadiduras que acusa el Jerosolimitano. Sin duda que al N. se parece más el Cesariense que no el Jerosolimitano. Éste ofrece las sintomáticas novedades de «σταυρωθέντα καὶ ταφέντα», «καὶ καθίσαντα ἐξ δεξιῶν τοῦ Πατρός», «ἐν δόξῃ», «οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος», «τὸ λαλῆσαν ἐν τοῖς προφήταις», «καὶ εἰς ἓν βαπτισμα...», etc., hasta el fin, todas ellas típicas del símbolo Romano, si se exceptúa el "cuyo reino no tendrá fin", que parece escrito contra Marcelo de Ancira o Fotino. Estas infiltraciones del Romano faltan completamente en el N. y casi del todo en el Cesariense, con la excepción del

vendrá "con gloria". Eso mismo indica que el Jerosolimitano no es ascendiente del N., sino perteneciente a otra familia. A no ser que se diga que estas añadiduras las ha experimentado el Jerosolimitano después del Concilio de Nicea. Pero aun despojado de éstas, que, por hipótesis, serían superfetaciones postnicenas, el Jerosolimitano no ofrecería en su estructura interna motivos bastantes para hacer tributario suyo al N. En efecto, todo cuanto el N. pudo tomar del Jerosolimitano lo encontró en el Cesariense, con solas las siguientes excepciones: 1.ª, como elemento ideológico, el Θεὸν ἀληθινόν; 2.ª, alguna que otra expresión redactada más de acuerdo con el N.: «τὰ πάντα ἐγένετο», «τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ», «ἐνανθρωπήσαντα», «εἰς τοὺς οὐρανούς», «ἐρχόμενον». No me parece que estas coincidencias entre el N. y el Jerosolimitano justifiquen una ascendencia que los testimonios externos silencian por completo. Porque la expresión bíblica Θεὸν ἀληθινὸν no era inédita en la literatura antenicena y pudo desembocar en el N. por otros cauces, como en seguida veremos. Para τὰ πάντα ἐγένετο en vez de ἐγένετο τὰ πάντα, basta la Biblia; para el ἐνανθρωπήσαντα en vez del bíblico ἐν ἀνθρώποις πολιτευσάμενον, hallaremos su uso común en los autores antiguos. Finalmente, basta la Biblia para escribir Υἱὸν τοῦ Θεοῦ en vez de τοῦ Θεοῦ λόγον; εἰς τοὺς οὐρανοὺς en vez de πρὸς τὸν Πατέρα, y ἐρχομενον en vez de ἥξοντα. No veo, pues, razón de peso para colocar al Jerosolimitano entre los ascendientes del N.(20*). En otras palabras: no consta que para componer su símbolo los Padres de Nicea hayan tenido en cuenta el Jerosolimitano, ni aun despojado de sus innegables infiltraciones del "Símbolo Apostólico" o Romano. Éstas dan precisamente al Jerosolimitano una estructura que le asemeja más al símbolo de Teodoro Mopsuesteno. Aunque no entra en nuestro propósito seguir la ramificación de todos los símbolos que nos salen al paso, observaremos que se puede apreciar un gradual proceso de infiltración del Romano; primero,

---

(20*) Contra H. LIETZMANN, *Symbolstudien XIII, Zeitsch. f. Neut. Wiss.* 24 (1925) 193-202, cuya opinión es desechada allí mismo por Harnack. Cfr. p. 203.

por lo que parece, en el símbolo alejandrino, y luego en el Jerosolimitano, en el Mopsuesteno, en el de Nestorio; mezcla de elementos que llega a su conjugación plena en el símbolo Constantinopolitano.

Uno de los principales Padres de Nicea, San Alejandro de Alejandría, presenta en su carta a Alejandro, anterior al N., expresiones que, según todas las trazas, son resonancias o tal vez citas literales de un símbolo que habrá estado en uso en Alejandría. Entresaquemos estos elementos simbólicos: εἰς μόνον ἀγέννητον Πατέρα... καὶ εἰς ἕνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ μονογενῆ... ἓν Πνεῦμα ἅγιον... μίαν καὶ μόνην καθολικήν, τὴν ἀποστολικὴν Ἐκκλησίαν... τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν... ἐκ τῆς Θεοτόκου Μαρίας... εἰς ἀθέτησιν ἁμαρτίας... σταυρωθεὶς καὶ ἀποθανὼν... ἀναστὰς ἐκ νεκρῶν, ἀναληφθεὶς ἐν οὐρανοῖς, καθήμενος ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ([21]). Notemos las coincidencias del Romano con estos vestigios de símbolo: *unam, catholicam, apostolicam Ecclesiam; resurrectionem mortuorum; de Maria Virgine; in remissionem peccatorum; crucifixus et mortuus; sedet ad dexteram maiestatis* ([22]). Todo esto es ajeno al N. De común con él y de ventaja sobre el Cesariense tiene el τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, que leímos también en el Jerosolimitano. No obstante las coincidencias que, como veremos, son composición antiquísima, los símbolos N. y alejandrino—llamémosle así—ofrecen características tan diversas, que difícilmente se podrá probar su afinidad y menos aún la dependencia del N.

Los diversos elementos del símbolo

De cuanto llevamos dicho podemos deducir estos resultados: 1) El N. contiene elementos originales del Concilio de Nicea, que, por iniciativa de los Padres, entraron por vez primera en el símbolo de la fe. Estos incisos son: "es decir, de la

(21) ALEJ., *Ep. ad Alex.* en TEODORETO, *H. E.* I, 3 PG 82, 904-908.

(22) El símbolo presentado por Arrio para su rehabilitación tiene las frases "la resurrección de la carne, la vida perdurable, la una, católica Iglesia de Dios". Cfr. SÓCR., *H. E.* I, 26 PG 27, 149 C.

sustancia del Padre" (vers. 7); "engendrado, no hecho, consustancial al Padre" (vers. 10). Hay otras expresiones en el N. que no están en el Cesariense, pero que no parecen ser originales, sino arreglos o inclusiones de fórmulas simbólicas ya más antiguas. Tal es el caso de "Dios verdadero de Dios verdadero"; "lo que está en el cielo y lo que está en la tierra"; "por nosotros los hombres"; "bajó". 2) Si examinamos los elementos comunes al N. con el Cesariense, echamos de ver en su estructura la confesión trinitaria de los símbolos anteriores, con la novedad del "Dios de Dios, luz de luz"; "por quien todo fué hecho". Viene luego el ciclo cristológico, pero con peculiaridades de formulación que le desvían del tipo romano. Así es que en la estructura del N. podemos distinguir las siguientes construcciones: *a*) "nicenas" propiamente dichas; *b*) algunos incisos algo anteriores; *c*) ciclo cristológico; *d*) confesión trinitaria. En *c*) y *d*) coincide con el Cesariense, así como en gran parte de *b*).

Los incisos propiamente nicenos

Vamos a remontar los tiempos para buscar el origen de estos elementos. Los elementos "nicenos" no son frases acuñadas por vez primera en el concilio. Ya veremos a su tiempo la prehistoria del ὁμοούσιος. Señalemos por ahora que lo encontramos en el símbolo que profesa el interlocutor ortodoxo en el *Diálogo de Adamancio* ([23]), un escrito que parece compuesto en el siglo IV, pero en fecha anterior al Niceno. El símbolo tiene trazas de ser arcaico, pues además de la afirmación trinitaria, apenas desarrollada, tiene un ciclo cristológico muy sucinto (encarnación, crucifixión, resurrección) y nada más. De todos modos, no nos es posible establecer la autoridad y difusión de aquel Credo, ni siquiera su cronología. Como veremos más adelante, la palabra ὁμοούσιος era muy corriente en Alejandría a mediados del siglo III, y sus

(23) Ed. W. H. VAN DE SANDE BAKHUYZEN, pág. 4. Cfr. *Const.* de HIPÓLITO, XVI, 13-14, ed. FUNK, II, 110.

orígenes se remontan, por lo que se refiere a la literatura cristiana, por lo menos a la segunda mitad del siglo II.

Tampoco la expresión ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς es nueva, aunque no nos hayan llegado pruebas de su uso en símbolos precedentes. Según el testimonio de Atanasio, el maestro alejandrino Teognosto, en sus *Hipotiposis,* escritas poco después del 250, habla del Verbo cuya esencia no hay que buscar fuera del Padre, sino que «ἐκ τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας ἔφυ» (24). La frase era conocida en la escuela alejandrina desde tiempos más remotos. Ya Pánfilo de Cesarea, en su apología de Orígenes, nos escribe: *Satis manifeste, ut opinor, et valde evidenter ostensum est quod Filium Dei "de ipsa Dei substantia natum" dixerit* (25). ¿No es de temer aquí alguna de las tendenciosas correcciones en la versión latina debida a Rufino de Aquileya? Porque Orígenes, en el comentario al Evangelio de San Juan, obra de su juventud, parece más bien oponerse a quienes emplean semejante expresión. Dice, en efecto, que algunos el *Exivi a Deo* "lo han expuesto en el sentido de *he sido engendrado por Dios;* de donde se sigue el decir que el Hijo fué engendrado ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός, como si se le hubiera mermado y perdido la sustancia del Hijo, que tenía antes de engendrar al Hijo, por el estilo de lo que se piensa al hablar de las preñadas" (26). En otras palabras: que, conforme al gusto de Orígenes, la fórmula en cuestión favorece un sentido demasiado carnal y antropomorfista de la generación divina. Lo que aquí nos interesa destacar por encima de todo, es que la expresión existía ya. Ni era desconocida en Occidente por aquella misma época. Porque, en su polémica contra Práxeas, escribe Tertuliano: *Caeterum, qui Filium non aliunde deduco, sed "de substantia Patris"* (27). Según eso, es fácil pensar que en el sínodo Niceno la fórmula pudo ser sugerida tanto por los orientales como por Osio. Por lo que hace al γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, su origen se explica suficientemente por las mismas circunstancias de la

(24) ATANASIO, *De decr. nic. syn.* 25 PG 25 460 C
(25) PÁNFILO, *Apol. Or.* 5 PG 17, 581.
(26) ORÍG., *In Ioan.* 20, 18; PREUSCHEN, 351.
(27) *Adv. Prax.* 4; KROYMANN, 232.

polémica. El "engendrado" es bíblico y mil veces repetido en la tradición. El "no hecho" es negación directa del término que usaban los arrianos, como veremos luego. Sin embargo, no he hallado la combinación de las palabras, tal como aquí se formulan, en las fuentes cristianas de épocas anteriores.

Incisos algo anteriores

Llama en seguida la atención el paralelismo de aquellos incisos algo anteriores a Nicea, paralelismo que nos hace sospechar *a priori* que todos ellos responden a una misma escuela y tendencia. "Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero." Vamos en seguida a señalar un mojón interesante para conocer la ruta ascendente de estas fórmulas. En el precioso símbolo de San Gregorio Taumaturgo, compuesto hacia mediados del siglo III, hallamos, por vez primera en un Credo, la expresión Θεὸς ἐκ Θεοῦ ([28]), además de la "solo de solo", lo cual nos marca la pista de este cliché adoptado luego por el N. Por aquel mismo tiempo empleaba Novaciano un giro que tiene grande afinidad con nuestra fórmula, cuando escribía: *Deus ergo processit ex Deo* ([29]). Hacia principios del s. III los Hechos apócrifos de Santo Tomás, escritos, según parece, en la provincia de Antioquía, llaman a Cristo "Dios de Dios" ([30]). También a Tertuliano le agrada la fórmula, con la particularidad de que la empareja con la de "Luz de Luz" en el siguiente texto: *Ita de Spiritu Spiritus, et de Deo Deus, ut lumen de lumine accensum.* Y un poco más allá: *Ita et de Spiritu Spiritus et de Deo Deus* ([31]). Pero la fórmula hunde sus raíces más profundamente en la tradición, hasta llegar a San Ireneo, quien, según un fragmento de una versión siria, escribió: "Dios en Dios, Dios de Dios [*Alaha demin Alaha*]" ([32]). Resulta, por consiguiente, que la expresión "Dios de Dios" está ya estereotipada desde la segunda mitad del

(28) PG 10, 984.
(29) *De Trin.* 15 PL 3, 940.
(30) *Acta Thomae* 47; ed. LIPSIUS-BONNET, II, 164.
(31) *Apolog.* 21, 12-13; HOPPE, 55-56.
(32) *De resurrect. Dom.*; ed. W. W. HARVEY, II, 461.

s. II, y que, conocida en Occidente y Oriente en el s. III, entra en el símbolo de San Gregorio Taumaturgo. El inciso paralelo de "Luz de Luz", que acabamos de registrar en Tertuliano, lo emplea dos veces Hipólito romano polemizando contra el monarquiano Noeto: "No digo dos dioses, sino como luz de luz (φῶς ἐκ φωτὸς), o como agua de la fuente, o como rayo del sol" (33).

Esta imagen de la luz aplicada al Sol de justicia, Cristo Jesús, ha gozado de las preferencias de los maestros alejandrinos Clemente y Orígenes, y este último, como adelante se verá, se ha valido mucho de ella precisamente para caracterizar cómo el Hijo procede del Padre. Así es que, aunque en sus escritos no tropecemos con la fórmula "Luz de Luz", es muy probable que se deba a influjo alejandrino su introducción en el Cesariense, sea que esta inclusión date de los tiempos en que Orígenes enseñó en Cesarea, sea que haya sido más bien su autor Pánfilo, el aventajado discípulo de Pierio. De todos modos, y cualquiera que sea el juicio sobre esta conjetura, es cosa averiguada, por el testimonio de Eusebio, que el "Luz de Luz", de sabor tan bíblico, aunque no esté en la Escritura, ha pasado del Cesariense al N.

No es tan fácil determinar la aparición en el N. del "Dios verdadero de Dios verdadero". La expresión "Dios verdadero", aplicada al Padre, se encuentra ya en el N. Testamento, verbigracia, en *Ioan.* 5, 20; *Ioan.* 17, 3. La literatura posterior ha recogido la terminología. Orígenes llega incluso a explicarla en el sentido rigorista de que sólo al Padre conviene el título (34). Si son completas mis investigaciones, la frase "Dios verdadero" atribuída al Hijo se encuentra sólo en Hipólito (35) y en boca de un mártir—relato de escasa autoridad por lo que a las palabras textuales se refiere (36)—, además del símbolo Jerosolimitano. Pero, en cambio, en ningún escrito anterior al N. he hallado la expresión "Dios verdadero de Dios verdadero". Es creíble, sin embargo, que existiera antes. Aun-

(33) *Adv. haer. Noeti* 11 PG 817. *ibid.* 10 PG 10 817

(34) *Cfr. in Ioan.* 2, 2. PREUSCHEN, 54-55.

(35) *Adv. Iudaeos* 4 PG 10, 789: Θεὸς ὢν ἀληθινός.

(36) Las Actas de San Ciriaco y compañeros. PG 10 564.

que tampoco está excluída la hipótesis de que los Padres de Nicea, que aprendieron el "Luz de Luz" del Cesariense, y el "Dios de Dios" tal vez del Taumaturgo, hayan formado por primera vez, siguiendo el paralelismo de los otros incisos, el "Dios verdadero de Dios verdadero", cuyos elementos eran ya conocidos. La frase, recalcando la divinidad propiamente dicha del Hijo de Dios, era muy apta para la intención de los Padres en la composición del símbolo, elaborado bajo el signo antiarriano.

El ciclo cristológico

Por más que al confrontar entre sí los ciclos cristológicos de los símbolos antiguos no podamos fijar modelos invariables a los cuales se ajusten los demás, obervamos, sin embargo, algunas tendencias o como esquemas algo elásticos que presentan sus peculiaridades. Los dos esquemas más importantes son, a mi parecer, los que podemos llamar romano y palestinense, representado este último por el símbolo de Cesarea, al que sigue el N. Para facilitar su comparación, vamos a confrontar el ciclo cristológico del Cesariense con el del símbolo romano que nos ha transmitido Rufino de Aquileya (37):

CESARIENSE	RUFINO
τὸν διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν σαρκωθέντα, καὶ ἐν ἀνθρώποις πολιτευσάμενον	qui natus est de Spiritu Sancto et Maria Virgine
καὶ παθόντα	crucifixus sub Pontio Pilato et sepultus descendit ad inferna;
καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ	tertia die resurrexit a mortuis
καὶ ἀνελθόντα πρὸς τὸν Πατέρα	ascendit ad caelos,

(37) *H. E.* I, 1 PL 21. 467 B.

CESARIENSE	RUFINO
καὶ ἥξοντα πάλιν ἐν δόξῃ κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς.	sedet ad dexteram Patris; inde venturus est iudicare vivos et mortuos.

Una primera reflexión acerca del criterio de ambos ciclos. El Cesariense está hecho con entonación más bien *teológica,* al paso que en el Romano prevalece el criterio *histórico.* Mientras el Romano formula los misterios desde el punto de vista externo, el Palestinense se fija en su alcance más bien interno. Así el "nació" del Romano y con el pormenor de que su Madre fué María, para el Cesariense se convierte en el "se hizo carne", aspecto más teológico y que ilumina más el misterio; no se cuida, además, del dato de su Madre. Donde al Romano le agrada el hecho histórico de la crucifixión precisamente por orden de Poncio Pilato y de la sepultura y bajada a los infiernos, al Cesariense le preocupa inculcar el aspecto interno de la "pasión" de Jesucristo. Es también característica por parte del Palestinense la omisión de que "fué sepultado" y de que "está sentado a la diestra del Padre". En cambio, al Romano le preocupa menos inculcar el "por nuestra salvación". Cabe ahora preguntar si ese mismo estilo teológico del ciclo cristológico del Palestinense no nos puede dar alguna luz para atisbar su origen. Bien mirado todo, se abre camino la hipótesis de que el autor del ciclo palestinense ha tenido una preocupación polémica concretamente antidoceta. Porque no parece sino que el Palestinense insiste en que Jesucristo tuvo verdadera carne y que su crucifixión fué realmente dolorosa, lo que se opone diametralmente a las afirmaciones docetas de que el cuerpo de Cristo era sólo aparente o de que estaba compuesto de una materia celestial e impasible. Y dado este sello antidoceta del ciclo, lo más puesto en razón es afirmar que se ha formado y ha prevalecido en Oriente, donde el docetismo tuvo en las sectas gnósticas mucho mayor auge que en Occidente. En cambio, la tendencia antidoceta no nos da ninguna indicación segura para establecer su cronología,

toda vez que el gnosticismo ha sido uno de los continuos enemigos del Evangelio hasta la época de Nicea.

Con esta orientación general, vamos a remontar la copiosa literatura simbólica para buscar afinidades y establecer discrepancias con el ciclo cristológico del N. El símbolo que sale a flote en la carta de Alejandro de Alejandría es más bien fiel al Romano con su "tomó un cuerpo verdaderamente, y no en apariencia, de la Madre de Dios, María...; habitó con el género humano para la remisión del pecado; fué crucificado y muerto; resucitó de entre los muertos; subió a los cielos y está sentado a la diestra de la Majestad" ([38]). Lo mismo se diga del Jerosolimitano con su "apareció en la carne y se hizo hombre, fué crucificado y sepultado, resucitó al tercer día y subió a los cielos, y está sentado a la diestra del Padre y vendrá con gloria a juzgar a los vivos y a los muertos, cuyo reino no tendrá fin" ([39]). Más sobrio y difícil de clasificar es el ciclo del Diálogo de Adamancio, que profesa: "tomó al hombre de María en los últimos tiempos y fué crucificado y resucitó de entre los muertos" ([40]). El símbolo que difusamente, y tal vez sin ajustarse al texto, nos explica el pseudo-Ignacio, no presenta elementos antiarrianos, y, por lo mismo, parece escrito antes de Nicea. Sigue el esquema de que nació de María Virgen, padeció bajo Pilato y Herodes, fué crucificado y murió, resucitó, subió a los cielos, está sentado a la diestra del Padre y vendrá a juzgar a vivos y muertos ([41]). Un esquema muy parecido al alejandrino. En cambio, cuando Victorino de Pettau, hacia fines del s. III, apela a la *mensura* de la fe, cita un símbolo, a todas luces compendioso, en el que el ciclo está reducido a los siguientes términos: *hominem factum et morte devicta, in caelis cum corpore a Patre receptum effudisse Spiritum sanctum* ([42]). La síntesis es tan concentrada, que es aventurado catalogar este ciclo. Se adivina bastante bien el símbolo a través de la carta 73 de San Cipriano, y en él los

(38) PG 82, 904-908.
(39) CIRIL., *Catech.* PG 33, 533.
(40) Ed. W. H. VAN DE SANDE BAKHUYZEN, p. 4.
(41) Cfr. *Ep. ad. Magnesianos* XI, 2-3; ed. FUNK, II, 90.
(42) Ed. J. HAUSSLEITER, p. 53.

elementos de: *de Virgine Maria natus; caro natus est; peccata portavit; mortem vicit; resurrexit* ([43]). Como se ve, se trata de un esquema más cercano al Palestinense que al Romano. Sin salirnos de África, invoca una vez Tertuliano la *regula fidei* en la que cita este ciclo cristológico: *natum ex Virgine Maria, crucifixum, sub Pontio Pilato, tertia die resuscitatum a mortuis, receptum in caelis, sedentem nunc ad dexteram Patris, venturum iudicare vivos et mortuos per carnis etiam resurrectionem* ([44]). Nos hallamos ante un insigne representante del tipo romano, aunque se eche de menos el *sepultus* ([45]). Más híbrido, aunque más sencillo, resulta el ciclo en Hipólito, quien apela a la autoridad de los πρεσβίτεροι para afirmar que "conocemos al Hijo paciente, cómo padeció, muerto, cómo murió, y resucitado al tercer día, y sentado a la diestra del Padre, que vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos" ([46]). La fórmula se adapta más bien al esquema antidoceta, pero añade el "sentado a la diestra".

En las Constituciones de Hipólito se prescribe que cuando el bautizando esté en la piscina para ser bautizado, quien le administre el sacramento le imponga la mano sobre la cabeza y le pregunte tres veces si cree, respectivamente, en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo, para que, recibida la contestación afirmativa, le sumerja tres veces en el agua. Ahora bien; la segunda pregunta, con todos los caracteres de una profesión de fe, suena: *Credisne in Dominum nostrum Iesum Christum, Filium unicum Dei Patris, quod mirabiliter propter nos homo factus est in unitate incomprehensibili per Spiritum suum sanctum ex Maria sancta Virgine sine semine virili, quodque crucifixus est pro nobis sub Pontio Pilato, mortuus est secundum suam voluntatem pro nostra salute simul, resurrexit tertia die, liberavit vinctos, ascendit in caelos, sedet ad dexteram Patris sui boni in excelsis, et iterum veniet iudicare vivos et mortuos secundum revelationem suam et regnum*

---

(43) Cfr. G. HARTEL, p. 782.
(44) *De virginibus velandis* 1 PL 2, 889.
(45) No falta en el *Adv. Prax.* 2; KROYMANN 229 sí en *De praescr.* 13.
(46) *Contra haer. Noeti* 1 PG 10, 804-05.

suum? (47). El esquema romano, tan palmario en este interesante documento litúrgico de principios del s. III, aparece bastante claro hacia aquella misma época en el apócrifo *Didascalia,* escrito probablemente no lejos de Antioquía (48).

Tampoco es difícil echar de ver el ciclo romano en un paso de Orígenes (49) y en aquellas afirmaciones de la Apología de Arístides: *Hic Iesus igitur de gente habraeorum natus est... Ipse ab iudaeis crucifixus est, et mortuus et sepultus est, et dicunt post tres dies eum resurrexisse et ad caelos ascendisse* (50). Ya no aparecen el *de Maria,* ni el *sub Pontio Pilato,* ni el *sedet ad dexteram;* pero basta para clasificar el ciclo su sabor histórico. Se acerca al Romano más que al Palestinense. Muy sobriamente dice Justino en su Diálogo con Trifón 132, 1, que el Cristo Hijo de Dios "fué crucificado y resucitó y volvió a los cielos y vendrá de nuevo como Juez de todos los hombres" (51). La fórmula del ciclo, a medida que retrocedemos en los tiempos, se va reduciendo a su mínima expresión. Sin embargo, el mismo Justino la trasmite otra vez más cumplidamente cuando dice que el Hijo de Dios "fué engendrado de la Virgen y hecho hombre pasible, fué crucificado bajo Poncio Pilato por vuestro pueblo y murió y resucitó de entre los muertos y subió a los cielos" (52). La fórmula, como se ve, está inspirada en el esquema romano, que es el que Justino refleja en varios otros lugares. No será ocioso recordar que fué en Roma cabalmente donde el filósofo mártir ejerció, sobre todo, su magisterio.

En cambio, San Ireneo se puede catalogar entre los representantes del esquema palestinense, aunque no le falte algún pormenor más bien familiar al romano. Invoca una vez en su obra monumental el Credo recibido de los Apóstoles y divulgado por toda la Iglesia, y al formularlo describe así el

---

(47) *Const. Hip.* XVI, 15-16; ed. FUNK, II, 110.
(48) Cfr. *Didasc.* VI, 23, 8; ed. FUNK, I, 382-84.
(49) *De princ.* 1, praef. 4; KOETSCHAU, 10-11.
(50) *Apol.* 15, 1-2; ed. E. GOODSPEED, p. 19.
(51) Ed. E. GOODSPEED, p. 254.
(52) *Ibid.* 85, 2; E. GOODSPEED, p. 197; cfr. *ibid.* 41, 4, ed. cit. p. 134; Apol. I, 22, ed. cit. 41; I, 31, ed. cit. 46-47; I, 42, ed. cit. 55; I, 46, ed. cit. 59; II, 34, ed. cit. 128.

ciclo cristológico: *et adventum, et eam quae est ex Virgine generationem, et passionem et resurrectionem a mortuis, et in carne in coelos ascensionem dilecti Iesu Christi Domini nostri, et de caelis in gloria Patris adventum eius* (53). Más adelante vuelve a aludir el obispo de Lyón a esta fe apostólica, según la cual Jesucristo *propter eminentissimam erga figmentum suum dilectionem, eam quae esset ex Virgine generationem sustinuit, ipse per se hominem adunans Deo, et passus sub Pontio Pilato, et resurgens et in claritate receptus in gloria venturus Salvator eorum qui salvantur et Iudex eorum qui iudicantur* (54). A pesar del carácter libre y parafrástico de la alusión, es sintomática la expresión en ambos textos del "padeció", en vez del "fué crucificado", aparte de la ausencia del "fué sepultado" y del "está sentado a la diestra", ausencia ésta que ya notamos en Justino, aun siendo representante del esquema romano. No en vano el que se expresa más bien preludiando la pauta palestinense está escribiendo contra los gnósticos docetas. Ya es más problemático averiguar las fuentes de Ireneo, tributario, tanto de los "presbíteros" del Asia Menor, como de las tradiciones romanas.

El más antiguo ciclo cristológico que resuena en la pluma de San Ignacio de Antioquía ofrece singular interés. Dos veces escribe él sobre la economía de la Redención, luchando, por todas las trazas, contra el docetismo gnóstico. En la carta a los Tralenses, IX, alude a "Jesucristo, el que nació verdaderamente de la descendencia de David, el que nació de María, el que comió y bebió, el que realmente padeció persecución bajo Poncio Pilato, el que realmente fué crucificado y murió a la vista de los seres celestiales, terrestres y subterráneos; quien resucitó también verdaderamente de entre los muertos, resucitándole a Él su Padre" (55). El segundo texto se encuentra en la carta a los de Esmirna, I, y dice así: "creyendo en Nuestro Señor verdaderamente oriundo de David según la carne, Hijo de Dios según la voluntad y poder de Dios, nacido

(53) *Ad. haer.* 1, 2-3; ed. W. W. HARVEY, I, 90-94.
(54) *Ibid.* 3, 4, 1; ed. cit. II, 16.
(55) Ed. FUNK, 1, 248.

realmente de Virgen, bautizado por Juan, para que se cumpliera en Él toda justicia, realmente crucificado por nosotros con clavos en la carne bajo Poncio Pilato y Herodes Tetrarca..., para levantar por su resurrección para siempre la bandera en favor de sus santos y fieles" (56). No obstante la fluidez de estas expresiones, se reconocen en ellas los siguientes elementos: "nacido de la Virgen y de David", "padeció y fué crucificado bajo Poncio Pilato", "resucitó de entre los muertos". Es discutible afirmar que el Credo en tiempo de San Ignacio contuviera sólo el ciclo cristológico. Pero lo que no se podrá poner en duda es que las palabras del mártir antioqueno son un eco cercano del κήρυγμα apostólico. Recuérdense las frases de San Pablo: "En primer lugar, pues, os he enseñado lo mismo que yo aprendí: que Cristo murió por nuestros pecados, conforme a las Escrituras; y que fué sepultado y que resucitó al tercer día, según las Escrituras" (57). El mismo San Pedro, al curar al cojo de nacimiento, predica a los judíos atribuyendo la gloria del prodigio a Jesús, "a quien vosotros habéis entregado y negado en el tribunal de Pilato, juzgando éste que debía ser puesto en libertad. Mas vosotros renegasteis del Santo y del Justo, y pedisteis que se os hiciese gracia de un homicida; disteis la muerte al autor de la vida, pero Dios le ha resucitado de entre los muertos, y nosotros somos testigos de su resurrección" (58). En este y los demás textos paralelos se descubre que el κήρυγμα de Pedro incluía como elementos cristológicos el "padeció, fué crucificado bajo Poncio Pilato, murió y resucitó al tercer día". De la Ascensión habla en su 1.ª carta (59).

El copioso material que hemos aportado nos enseña que desde el período postapostólico y bajo la inspiración del κήρυγμα de los Apóstoles, se ha delineado un ciclo cristológico de tono histórico, arraigado, sobre todo, en Roma; pero que ha prevalecido en general, aun en el Oriente, durante los siglos antenicenos. En su primer estadio, el ciclo ofrece ya

(56) Ed. FUNK, I, 274-76; cfr. *Ad Magn.* XI, ed. cit. I, 238.
(57) *I Cor.* 5, 3-4.
(58) *Act. Apost.* 3, 13-15; cfr. *ibid.* 5, 30-32; 10, 39-40; 13, 27-31.
(59) *I Petr.* 3, 22.

las características expresiones "nacido de María", "crucificado bajo Poncio Pilato"—San Ignacio, San Justino—. Más tarde lo encontramos ya en el símbolo—Hipólito—, y es el ciclo que se emplea en África—Tertuliano—con la nueva característica de "está sentado a la diestra" y muchas veces el "fué sepultado". Se inspiran en este esquema el pseudo-Ignacio, la *Didascalia,* Orígenes, el mismo San Alejandro de Alejandría, e incluso, en su tanto, el apologeta ateniense Arístides. Junto a este esquema de ciclo cristológico podemos descubrir otro, menos representado, cuyo primer exponente podría ser San Ireneo. Textos de Hipólito y Cipriano y Victorino de Pettau parecen más cercanos a este ciclo, aunque no sea seguro decidirlo, por la forma compendiosa en que están redactados. La característica de este esquema, cuyo representante más típico es el Cesariense, y, conforme a él, el N., es la preocupación teológica que se fija en el aspecto interno del misterio, profesado con tendencias antidocetas, inculca el fin soteriológico de la Encarnación y descuida los datos históricos "de María", "bajo Poncio Pilato", "fué sepultado", además de la omisión del "está sentado a la diestra del Padre". La mayor brevedad y sencillez del ciclo palestinense no es motivo suficiente para deducir su mayor antigüedad, sobre todo cuando los elementos característicos del esquema romano están formulados por la misma Escritura, y algunos de ellos—el "bajo Poncio Pilato"—resuena en la predicación de San Pedro. Cabe incluso pensar que esa mayor sobriedad del palestinense se debe a un proceso secundario de simplificación, por la que se hayan omitido elementos que no eran negados por los adversarios contemporáneos.

Vamos ahora a examinar más por menudo los vocablos de nuestro ciclo cristológico.

τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους. — Tanto San Pablo (*Rom.* 5, 8), como San Pedro (*I Petr.* 2, 21), usan la expresión de que Cristo murió y padeció "por nosotros". Este empleo es luego frecuentísimo en la tradición antenicena [60]. Lo que

(60) Cfr., entre otros, IGNACIO, *Ad Trall.* II, ed. FUNK, I, 244, POLICARPO, *Ad Philipp.* ed. cit. I, 306; JUSTINO, *Apol.* II, 13, ed. GOODSPEED, 88-89;

no se halla en documentos anteriores es la aclaración τοὺς ἀνθρώπους añadida al δι' ἡμᾶς. Como veremos, la añadidura tiene un dejo antignóstico, y probablemente es anterior al N. Es de notar que el esquema romano omite con frecuencia toda la frase, así como la siguiente.

διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν. — Encontramos la expresión en el alejandrino Teonás a fines del s. III (61); asimismo, en el texto ya citado de las *Constituciones* de Hipólito. De modo muy parecido, Orígenes: *propter salutem... totius generis humani* (62). Más interesante es el testimonio de Ireneo, quien, citando la profesión de fe, la formula: σαρκωθέντα ὑπὲρ τῆς ἡμετέρας σωτηρίας (63). Por supuesto, que la idea que entraña nuestra expresión está contenida en fórmulas equivalentes y repetidas del N. Testamento.

κατελθόντα. — Es frecuente en el N. Testamento el sinónimo καταβάς (64). También se dice del Señor que es el ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος (65). La frase de que el Hijo "bajó" de los cielos se hace clásica en la literatura patrística de los tres primeros siglos. Así, la hallamos en el apócrifo de la primera mitad del s. II *Hechos de Juan* (66), en la *Demostración Evangélica* de San Ireneo (67), en los escritos de Clemente Alejandrino (68), en Orígenes (69), en Metodio (70), aunque es extraño que en ningún símbolo anterior al N. haga su aparición. Y como la carta sinodal citada por Eusebio nos refiere que Pablo de Samosata negaba expresamente que el Hijo de Dios "ha bajado del cielo", ya que es de aquí abajo (κάτω-

---

Constituciones de Hipólito, loc. cit.; TERTUL., *Adv. Iudaeos* 14, ed. KROYMANN, p. 328, "pro omnibus nobis"; CLEM. ALEJ., *Paed.* 1, 5, 24; STAEHLIN, 104; FILEAS, *Ad Thmult.* PG 20, 764 B; ORÍGENES, *In Matth.* 113; KLOSTERMANN, 235.

(61) *Ep. ad Lucian.* 1 PG 10, 1.571.

(62) *In Matth.* ser. 92; KLOSTERMANN, 209.

(63) *Adv. haer.* 1, 2-3; W. W. HARVEY, I, 90-94. Cfr. *Martirio de San Policarpo* 17, 2; ed. FUNK, I, 336.

(64) Cfr. IOAN. 3, 13; 6, 33. 38.

(65) IOAN. 3, 31.

(66) Cfr. vers. HENNECKE. *Neut. Apocr.*, p. 183.

(67) *Dem. Evang.* 38; *Patr. Or.* XII, 775.

(68) *Quis dives salvetur,* 37; STAEHLIN, 184.

(69) *Contra Celsum,* 4, 5; KOETSCHAU, 277-8; cfr. HIPÓLITO, *In Lc.* PG 10, 700.

(70) *Symp.* 3, 6, ed. BONWETSCH, p. 33; cfr. *Sibilinas,* VIII, 309.

θεν) (71), cabe sospechar que la introducción en algún Credo, tal vez antioqueno, date de los tiempos, todavía recientes, de la polémica contra el casquivano obispo de Antioquía.

σαρκωθέντα. — La palabra, que no es bíblica, quiere ser, sin duda, sinónimo del σάρξ ἐγένετο, escrito por San Juan en el prólogo de su Evangelio (72). No es fácil determinar qué vocablo usó San Ireneo en su *Demostración Evangélica,* en la frase que la versión armenia tradujo, según la versión francesa, *qui s'est incarné* (73); pero ha podido muy bien ser el σαρκωθεὶς, que, como acabamos de ver, lo usa en otro lugar, y cabalmente refiriéndose a un símbolo de fe. El σαρκωθέντα brilla por su ausencia en los símbolos anteriores al Cesariense, y, por supuesto, en los del esquema romano, que, como vimos, prefiere consignar el "nació".

ἐνανθρωπήσαντα. — Tampoco esta palabra es bíblica; pero, en contraste con la anterior, está muy generalizada en la literatura antenicena, sobre todo en la escuela alejandrina. El ἄνθρωπος γενόμενος de San Justino (74) se convierte en ἐνανθρωπήσαντα en la pluma de Orígenes (75) y en la de su sucesor San Dionisio (76). Más tarde la repite Fileas, algunos años antes del Concilio Niceno (77). Ya hemos visto que el Jerosolimitano adoptó el ἐνανθρωπήσαντα, mientras el Cesariense prefería la expresión bíblica de "conversó entre los hombres".

παθόντα. — Se trata de un término tan familiar al N. Testamento (78) y a la tradición antenicena, que no necesita explicación su origen ni su inclusión en el símbolo (79). La pri-

---

(71) *H. E.* 7, 30; SCHWARTZ, 710.

(72) IOAN. 1, 14.

(73) *D. E.* 3; *Patr. Or.* XII, 758; *ibid.* 31 PO XII 772, 32 PO XII 772

(74) *Dial. c. Tryph.* 41, 4, ed. E. GOODSPEED, p. 134 *ibid* 85, 2, ed cit 197

(75) *De princ.* 4; KOETSCHAU, 296; *Contra Celsum,* 1 66 STAEHLIN, 120-1; cfr. *In Ioan.* 2, 11-12; PREUSCHEN, 67.

(76) *Ep. ad Syxt.*, en EUSEBIO, *H. E.* VII 6 PL 5, 92

(77) *Ep. ad Thmuit.* PG 10, 1.561 Véase también el pseudo-IGNACIO, *Ad Philip.* II, 4, ed. FUNK, II, 106.

(78) Cfr., v gr., *Lc.* 9, 22; 24, 46; *Act. Apost* 3, 18 donde aparece en la predicación apostólica, *Hebr.* 13, 12; *I Petr.* 2 21

(79) Cfr. la oración eucarística en las *Constituciones de Hipólito* I 14-18, ed FUNK II, 99-100 IRENEO, *Adv. haer* 1 2-3, W W HARVEY, 1, 90-4; HIPÓLITO, *Adv. haer Noet* 1 PG 10, 804-5 CLEMENTE ALEJ. *Strom* 4, 12

mera profesión de fe que contiene la palabra es la que se trasluce a través de la paráfrasis de Orígenes ([80]), aunque queda siempre la duda de si se tratará de una explicación personal del Maestro. El παθόντα, que falta en el Jerosolimitano, ha pasado al N. directamente del Cesariense.

ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ. — Es sorprendente la fijeza de esta frase en el N. Testamento ([81]). Y tanta es su estabilidad en la tradición primera, que la reproducen los ciclos cristológicos de ambos esquemas ([82]), como el Romano citado por Rufino y por Marcelo de Ancira, y el Cesariense y el Jerosolimitano. Hay, sin embargo, la diferencia de que el Romano añade con frecuencia el bíblico ἐκ νεκρῶν—v. gr., Rufino—y alguna vez—v. gr., Alejandro Alejandrino ([83]) y Orígenes ([84])—se echa de menos el "tercer día".

ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανούς. — El célebre texto de Marcos 16, 19, dice ἀνελήμφθη εἰς τὸν οὐρανόν, y en los *Hechos de los Apóstoles* 1, 2; 1, 11. 22, leemos también "fué levantado". Con todo, el término más frecuente del N. Testamento para designar la Ascensión es el de ἀναβάντα ([85]). Nuestro ἀνελθόντα no se emplea en el N. Testamento para el caso. En la tradición antenicena es regla general no omitir "a los cielos" o "al cielo", de suerte que constituye una verdadera excepción el Cesariense con su "al Padre". En cambio, hay una cierta libertad para emplear, sea el ἀναλαμβάνομαι ([86]), sea nuestro ἀνέρχομαι ([87]). No faltan quienes prefieren el ἀναβαίνω ([88]). Entre los latinos reina la misma indecisión,

---

STAEHLIN, 284-6. Constantino, en el discurso a los Padres del Concilio, cita el ὁ παθὼν ἕνεχ' ἡμῶν de la Sibila de Eritrea PG 20, 1.292 B.

(80) *De princ.* praef. 4; KOETSCHAU, 10.

(81) Cfr. *Lc.* 18, 32-33; 24, 5-7. 46; *I Cor.* 15, 3-4 (ἐγήγερται); *Act.* 10, 40; 13, 30 (Dios lo resucitó al tercer día).

(82) Cfr. los testimonios de ARÍSTIDES, *Apol.* 15, 1-2, ed. E. GOODSPEED, p. 19; TERTULIANO, *De praescr. haer.* 13, ed. Ae. KROYMANN, pp. 17-18: *De virg. velandis* 1 PL 2, 883; HIPÓLITO, *Adv. haer. Noet.* 1 PG 10-804-5.

(83) PG 82, 904-08.

(84) *De princ.* praef. 4; KOETSCHAU, 10.

(85) Cfr. ZORELL, *N. Test. lex. graec.*

(86) JUSTINO, *Apol.* II, 32, ed. GOODSPEED, p. 126; ORÍGENES, *De princ.* 1, praef. 4; KOETSCHAU, 11; ALEJANDRO ALEJ. PG 82, 904-08.

(87) JUSTINO, *Apol.* I, 31, ed. cit. 46-47; *ibid.* I, 42 (55); II, 34 (128).

(88) JUSTINO, *Dial. c. Tryph.* 38, ed. GOODSPEED, 134; *ibid.* 85 (197); el Romano tal como lo trae Marcelo de Ancira PG 42, 385-88.

como en el caso de Tertuliano, que emplea el *ereptum, resumptum* y *receptum* (89).

ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς. — La palabra ἐρχόμενον resuena en labios de Jesucristo cuando, refiriéndose a la profecía de Daniel, dice que "vendrá" (90) el Hijo del hombre sobre las nubes del cielo. Por otra parte, San Pedro anuncia que el Señor ha sido constituído κριτὴς ζώντων καὶ νεκρῶν (91). Pero es en las cartas de San Pablo (92) y San Pedro (93) donde la frase queda perfectamente estereotipada, con la única salvedad de que, en vez de ἐρχόμενος, se emplea su equivalente, quizá coloreado de un matiz de cercanía, que es μέλλων. En la edad postapostólica contamos con el testimonio de Hegesipo, citado por Eusebio, según el cual los parientes de Jesús afirmaban que el reino del Mesías tendría lugar al final de los siglos, "cuando Cristo, viniendo con gloria, juzgará a vivos y muertos" (94). Esta añadidura bíblica de "con gloria" agrada al pseudo-Ignacio, a la *Didascalia,* al Cesariense y al Jerosolimitano; pero, en cambio, la desconoce el Romano, trasmitido por Marcelo de Ancira y Rufino, así como Tertuliano e Hipólito (95). Si se exceptúa a Ireneo y a San Justino, que fluctúan en sus expresiones, las demás fuentes de los símbolos antenicenos dan siempre la misma frase del N., con la añadidura eventual de "con gloria". Notemos que alguna vez—símbolo del *Diálogo de Adamancio,* fórmula reflejada en Orígenes y en Alejandro de Alejandría—falta este artículo de la fe. Tal vez se deba al influjo romano de los occidentales, por ejemplo, de Osio, la estilización en el N. de nuestra frase.

(89) *De praescr.* 13, ed. KROYMANN, pp. 17-18; *Ad Prax.* 2 PL 2, 156-57, *De virginibus vel.* 1 PL 2, 889. Le imita Victorino de Pettau, ed. HAUSSLEITER, p. 97. También leemos sencillamente "ascendit", sin saber a qué término griego corresponde; en IRENEO, *Adv. haer.*, ed. HARVEY, I, 90-94. Y "ascendit" profesan las *Constituciones de Hipólito*, ed. FUNK, II, 111.

(90) Mc. 14, 62.

(91) *Act.* 10, 42.

(92) *II Tim.* 4, 1.

(93) *I Petr.* 4, 5.

(94) *H. E.* 3, 20; SCHWARTZ, 234.

(95) Cfr. textos citados arriba. Añádase el antiquísimo apócrifo del Diálogo de Jesús con sus discípulos 16 (27), ed. C. SCHMIDT-I. WAJNBERG, *Text und Unters.* 43 (1919) 56-57

La profesión trinitaria

Es opinión muy fundada que los dos factores primitivos del símbolo han sido el ciclo cristológico y la profesión de la Trinidad ([95*]). Se debe esta última, no sólo a la importancia fundamental del dogma, sino a la fórmula trinitaria del bautismo, para el que se requirió siempre una pública profesión de fe cristiana. Hay símbolos en los que falta el ciclo cristológico y casi no aparece más que la afirmación de la Trinidad. El del papiro de Dêr-Balyzeh del siglo III ([96]), confesión de fe del neófito, reza así: πιστεύω εἰς ἕνα Θεὸν Πατέρα παντοκράτορα, καὶ εἰς τὸν μονογενῆ αὐτοῦ Υἱόν, τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅ[γιον], καὶ εἰς σαρκὸς ἀνάστασι[ν] [καὶ] ἁγία καθολικὴ ἐκκλησία. Todavía más sobriamente, si cabe, el *Diálogo de Jesús con sus discípulos,* apócrifo escrito hacia el año 160, anuncia su fe "en el Padre, Señor del universo, en Jesucristo, nuestro Salvador, y en el Espíritu Santo, el Paráclito, en la santa Iglesia y en la remisión de los pecados" ([97]). Puramente trinitaria es también la profesión de fe de San Gregorio Taumaturgo ([98]), la del escritor persa Afrahates ([99]), una que cita Marcelo de Ancira y que, según él, está inspirada en las Sagradas Escrituras ([100]), y otra propuesta por Eunomio, de la que San Basilio, al citarla, dice que "está compuesta de frases sencillas e indeterminadas", que "la usaron algunos Padres sin poner atención en las cuestiones propuestas" y que dicen que la presentó Arrio a Alejandro ([101]). Los

---

(95*) Véase el resumen de la copiosa investigación moderna sobre este asunto en J. DE GHELLINCK, *Eph. Theol. Lov.* 17 (1940) 161 ss.; *Rev. d'Hist. Eccl.* 38 (1942) 97 ss., 361 ss.; *Nouv. Rev. Th.* 67 (1945) 786 ss.

(96) *Patr. Or.* 18, 426.

(97) Ed. C. SCHMIDT-I. WAJNBERG, *Text. u. Unters.* 43 (1919) 32.

(98) Cfr. PG 10, 984-988.

(99) *Demonstr.* 1, 19; *Patr. Syr.* I, 44.

(100) PG 24, 752-53.

(101) *Adv. Eunom.* 1, 4 PG 29, 512 A y 509. Es muy incierto que en el Oriente haya habido un símbolo primitivo exclusivamente trinitario cuyos restos pudieran ser algunos símbolos de Capadocia del s. IV cotejados por S. GONZÁLEZ, *La fórmula* μία οὐσία τρεῖς ὑποστάσεις *en San Gregorio de Nisa,* Roma 1939, p. 137 ss.

dos primeros elementos de la triple confesión se muestran bastante claros en San Pablo (*I Cor.* 8, 6), cuando exclama: "Para nosotros no hay más que un Dios, el Padre, del cual tienen el ser todas las cosas, y para el cual existimos, y un Señor, Jesucristo, por quien han sido hechas todas las cosas."

Los símbolos que encierran el ciclo cristológico—y la costumbre de incluirlo la hemos observado ya en San Ignacio—lo intercalan de ordinario después del segundo miembro trinitario, como el N., aunque no falta, por ejemplo, el caso de Ireneo, quien lo añade al final de la profesión trinitaria, como quien acerca un elemento allegadizo.

Antes de examinar despacio las palabras de la confesión trinitaria del N., la hemos de estudiar en su conjunto para esclarecer un problema grave que tendrá consecuencias para la inteligencia del símbolo. Salta a la vista que en la estructura del N. la profesión es directamente trinitaria: εἰς ἕνα Θεόν... εἰς ἕνα Κύριον... εἰς τὸ ἅγιον Πνεῦμα, tres miembros introducidos paralelamente por εἰς. En otras palabras: que en la estructura no se advierte una primera confesión de monoteísmo, seguida de la profesión trinitaria. El N. no está compuesto según este esquema:

Creo en un Dios { Padre omnipotente
Hijo unigénito
Espíritu Santo

El esquema que presenta el N. es, en cambio:

Creo { en un Dios Padre
en un Señor Jesucristo
en el Espíritu Santo.

Es indudable, vista la armazón estilística del N., que no existe esa afirmación *previa* de monoteísmo, más bien fruto de reflexión. Veremos, sin embargo, que en el N. no se echa de menos la profesión monoteísta. Porque de ese Dios Padre, el Dios por antonomasia, ya que es fuente interna de la divi-

nidad en la misma Trinidad, es de quien se dice que es el único Dios, en antítesis contra todos los falsos dioses. La predicación de la Trinidad en el símbolo no se ha logrado por deliberación teológica, profesando primero la unidad sustancial, común a las Personas, y luego la Trinidad de éstas. Creo que el símbolo ha evolucionado por un proceso de extensión y complemento de la noción de Dios que ya desde el A. Testamento se afirmaba con toda claridad del Padre, pero que sólo a través de la predicación de Jesucristo se ha podido comunicar con toda evidencia y facilidad a la segunda y tercera Personas. Según eso, el primer miembro de la confesión trinitaria encierra el κήρυγμα monoteísta del A. Testamento y se opone directamente a los errores del politeísmo. El que esa divinidad única se considere precisamente en el Padre, se debe a que Él es el que se dió a conocer, sobre todo, desde el principio de los tiempos, ya que, según el mismo lenguaje de Jesucristo, donde el A. Testamento habla de Dios a secas, se entiende ser el Padre. La predicación del Señor y de los Apóstoles ha revelado que también el Hijo y el Espíritu tienen como propia esa divinidad del Padre, de quien ambos proceden.

εἰς ἕνα Θεὸν Πατέρα παντοκράτορα. — Las tres primeras palabras encuentran su base en San Pablo (*I Cor.* 8, 6) cuando dice: εἷς Θεὸς ὁ Πατήρ. El παντοκράτωρ, conocido en el A. Testamento como título de Dios, no es frecuente en el N. Testamento (*II Cor.* 6, 18), si exceptuamos el *Apocalipsis,* que lo emplea mucho, sea refiriéndose al Padre, sea hablando del Hijo, y alternándolo con los nombres de Θεὸς y Κύριος (*Ap.* 1, 8; 4, 8; 11, 17; 15, 3; 16, 7; 19, 6; 21, 22). ¿Será que para cuando se escribió este libro había tomado ya cuerpo la primera frase del Credo con esa fijeza que la hace la más inalterable de todo el símbolo?

Recuérdese que la hemos encontrado en el Credo del papiro de Dêr-Balyzeh. También Ireneo, en su profesión de fe ([102]), la repite literalmente. San Clemente Romano llama

---

(102) *Adv. haer.* 1, 1, 6, ed. W. W. HARVEY, I, 31; *ibid.* 1, 2-3, ed. cit. I, 90-94.

también a Dios παντοκράτωρ (103). Las *Constituciones* de Hipólito intercalan el *verum* después del *unum* (104). Tertuliano, citando el símbolo, lee: *in unicum Deum omnipotentem* (105). Por su parte, hablando contra Noeto, Hipólito le arguye que, aunque no lo quiera, tiene que confesar "al Padre Dios todopoderoso" (106). Novaciano afirma que, según la *regula,* hemos de creer primero *in Deum Patrem et Dominum omnipotentem* (107). La antigua *Passio* de Santa Perpetua y Felícitas contiene una invocación en la que se recuerda al *omnipotentem Deum Patrem* (108). También en África San Cipriano confiesa *Deo Patri omnipotenti* (109). Según Victorino de Pettau, la *mensura* manda *Patrem confiteri omnipotentem* (110). El símbolo de San Gregorio Taumaturgo y el del Diálogo de Adamancio son los dos únicos antenicenos en los que no se expresa el "todopoderoso". Lo tienen, en cambio, el antiguo Romano citado por Marcelo de Ancira, el Cesariense y el Jerosolimitano. Es también notable el texto del Papa Dionisio, quien, escribiendo a su homónimo de Alejandría, dice que hay que creer εἰς Θεὸν Πατέρα παντοκράτορα (111), prueba del arraigo de la fórmula en la tradición romana (112).

πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν. — Los símbolos, en general, contienen la idea de la creación atribuída al Padre; pero ordinariamente la formulan, o bien llamando al Padre "Creador de todo", "Demiurgo del universo", o bien dividiendo ese "todo" en dos miembros, que las más de las veces, y conforme al principio del *Génesis,* son "cielo y tierra". Como que hasta el Cesariense no he hallado ningún símbolo en el que el objeto de la creación esté contenido en ese doble término

(103) *Ad Cor.* 2, 3, ed. FUNK, I, 100
(104) Ed. FUNK, II, 110
(105) *De virg. velandis* 1 PL 2 889
(106) PG 10, 816
(107) *De Trin.* 1 PL 3, 913
(108) PL 3, 60-62.
(109) *Ad Cornel.* 51, 1 (HARTEL, 614)
(110) Ed. HAUSSLEITER, p 97
(111) Citado por ATANASIO, *De decr. nic. syn* 26 PL 5 110-116
(112) No faltan Padres, sobre todo alejandrinos, que aplican al Hijo el título de "Todopoderoso" Cfr pág. 92

"lo visible e invisible" (113). Cabe pensar también aquí en un afán polémico antignóstico. Pero, de todos modos, la frase tiene su apoyo indudable en San Pablo, quien, hablando de la obra creadora realizada en virtud del Hijo, revela que "en Él fueron creadas todas las cosas en el cielo y en la tierra, τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα" (114). Es curioso observar que el "las cosas del cielo y de la tierra" no se echa de menos en el N., sino que ha sido relegado a la fórmula del segundo miembro de la profesión trinitaria (vers. 12).

εἰς ἕνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν. — Cabe decir de esta frase lo que afirmábamos de la primera del N. Es una expresión bíblica y muy establemente repetida por los símbolos antenicenos. La cita a la letra San Pablo, εἷς Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς (115), y los elementos de que consta nos salen con frecuencia al paso en el N. Testamento. Entre los símbolos, baste señalar el de San Ireneo, el de Dêr-Balyzeh, el de las *Constituciones* de Hipólito, el de San Alejandro de Alejandría y, con una ligera metátesis de palabras, el Romano trasmitido por Marcelo de Ancira y por Rufino (116).

τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ. — Es, como veremos, una de las revelaciones más características del N. Testamento. De los símbolos antiguos, el de Ireneo reproduce exactamente el inciso; el de Dêr-Balyzeh reza: εἷς μονογενῆ αὐτοῦ Υἱὸν (117); el de Tertuliano: *et Filium eius* [= Dei omnipotentis] (118); el de las *Constituciones* de Hipólito: *Filium eius unigenitum* (119); el de Novaciano: *Dei Filium* (120), mientras que el de Alejandro de Alejandría, el Romano, testificado por Marcelo de Ancira y Rufino, y más tarde el Jerosolimitano, completan la frase diciendo: "el Hijo unigénito de Dios" (121).

---

(113) La cita IRENEO. *Adv. haer.* 1, 15, ed. W. W. HARVEY, I, 188-89.
(114) *Col.* 1, 16.
(115) *I Cor.* 8, 6.
(116) Véanse los textos que hemos citado repetidas veces.
(117) *Patr. Or.* 18, 427-28.
(118) *De virg. velandis* 1 PL 2, 889.
(119) Ed. FUNK, II. 110.
(120) *De Trin.* 9 PL 3, 927-28.
(121) Asimismo, el Sacramentario de Serapión. Cfr. ed. FUNK, II. 160 ss.

γεννηθέντα ἐκ τοῦ Πατρὸς μονογενῆ. — Acabamos de ver cómo el "Unigénito", revelado tantas veces en el N. Testamento, ha tenido cabida en varios símbolos anteriores al N. La frase "engendrado Unigénito del Padre" tiene todas las trazas de ser un arreglo estilístico, ya que en el Cesariense se encuentra la misma afirmación, aunque puesta en otro lugar y con una forma gramatical algo diversa. Y, si no me engaño, existe un indicio que confirma esta consideración de la no originalidad nicena de la frase. Porque más tarde, en un inciso que, según los testimonios externos, se debe a la elaboración del sínodo niceno, vuelve a decirse que el Hijo "es engendrado", «γεννηθέντα» (vers. 10). Es de creer que si los Padres quisieron añadir la idea de la generación propiamente dicha, se contentaron con una sola añadidura, y que, por lo mismo, el primer γεννηθέντα estaba ya en la tradición simbólica que les sirvió de base.

Aunque vamos examinando el origen de las cláusulas positivas del N., no será aventurado conjeturar la explicación de una omisión. El Cesariense reproduce aquel texto de San Pablo: "primogénito de toda la creación" ([122]), que el N. pasa en silencio. Un silencio intencionado, a mi entender. La afirmación paulina se prestaba fácilmente a una interpretación arriana, y aquí se trataba de cerrar al nuevo error todos los portillos. En cambio, venía muy bien recalcar que la filiación divina de Cristo era única.

δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο. — Palabras son de San Pablo, quien escribe (*I Cor.* 8, 6): "Uno es el Señor Jesucristo, δι' οὗ τὰ πάντα", frase que más tarde calcará casi a la letra San Juan en el prólogo de su Evangelio: «πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο» (*Ioan.* 1, 3). No acierto a ver si esta fórmula figuraba en el símbolo de Ireneo. Porque aunque no la cita cuando trata más ex profeso de él ([123]), sin embargo, en otro lugar, después de introducirse con aquello de que *cum teneamus autem nos regulam veritatis*, añade *id est, quia sit unus Deus*

(122) *Col.* 1, 15
(123) Cfr. *Adv. haer.* I, 2-3 (ed. HARVEY) I, 90-94

omnipotens qui omnia condidit per Verbum suum (124), y en la *Demostración Evangélica,* al declarar la "base del edificio" de nuestra fe, confiesa que el segundo artículo es el Verbo de Dios, "por quien todo ha sido hecho" (125). Sea de ello lo que quiera, lo cierto es que la frase en cuestión, aunque citada por autores antenicenos, no ha hallado, como veremos, cabida en la serie de símbolos emparentados con el Romano, y así aparece sólo en el Cesariense, con alguna variante puramente estilística, en el Jerosolimitano y en aquel símbolo sencillo propuesto por Eunomio, del que San Basilio asegura haber sido usado por algunos Padres (126).

Deseo llamar la atención sobre un pormenor que es una señal del carácter advenedizo del vers. 10 del N. Tal como ha quedado definitivamente elaborado, ofrece el símbolo una continuidad de oraciones e incisos no siempre bien ligados. Aquí tenemos un caso concreto. Leemos: "por el cual todo ha sido hecho". La oración secundaria se anuda inmediatamente al "consustancial con el Padre", de suerte que el sentido obvio de la consecución gramatical sería que por el Padre todo ha sido hecho, mientras es evidente que la oración se refiere al Hijo, sujeto que, con la inclusión de tantos incisos, resulta demasiado lejano. Pruébese, en cambio, la soldadura del vers. 11 con el 6, y tendremos que el sentido fluye muy fácil: "engendrado por el Padre como unigénito, por quien todo fué hecho".

τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ. — Se reconoce en este inciso, mediante un ligero retoque estilístico, aquello de San Pablo cuando escribe que en el Hijo de Dios han sido creadas τὰ πάντα ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς (127). Ya observamos que esta frase está en el N. descentrada, pues los demás símbolos se expresan de modo parecido al tratar de la obra creadora del Padre, y así lo hace también el Jerosolimitano, que, por otra parte, coincide con el N. en la reproducción de la frase.

---

(124) *Ibid.* 1, 15, ed. cit. I, 188.
(125) *Patr. Or.* 12, 759.
(126) BASILIO, *Adv. Eunom.* I, 4 PG 29, 512 A
(127) *Col.* 1, 15.

εἰς το ἅγιον Πνεῦμα. — La nomenclatura de llamar a la tercera Persona "el Espíritu Santo" es conocida en el N. Testamento ([128]), y, provista de artículo como está, equivale también a decir "un solo Espíritu Santo". La fórmula desciende hasta el N. por los símbolos de Dêr-Balyzeh ([129]), de Ireneo —donde falta el artículo—, de las *Constituciones* de Hipólito, y por todas las demás profesiones de fe antenicenas, que, si en algo cambian, es en añadir algún atributo o propiedad del Espíritu Santo.

Una reflexión final. Al desmontar las diversas piezas de que consta el N., hemos visto confirmado cuanto decían los testimonios externos acerca del origen del símbolo. Obra original de los Padres, entre los que Osio ha podido tener una parte preponderante, aunque no exclusiva, son los versículos 7 y 10, elaborados de acuerdo con la tradición, sobre todo alejandrina, para oponerse a los errores capitales del arrianismo. Contiene además el N. otros elementos algo anteriores al concilio y de diversa proveniencia, aceptados, a veces, con fáciles arreglos, de la precedente tradición simbólica. Es el caso de los vers. 8 y 9 y de las adaptaciones del 6 y del 14. Trasplantado al N. con pocas modificaciones el ciclo cristológico del Cesariense, tenemos un esquema redactado con preocupaciones teológicas (vers. 13-17), mientras el ciclo del esquema romano reviste más bien un carácter histórico, llamado a prevalecer en casi todos los símbolos, tanto occidentales como orientales. La profesión trinitaria, que comprende los vers. 1-6 y 11-12, es otro de los núcleos más antiguos del N., repetición muy aproximada del de Ireneo y afirmación formal y explícita de la Trinidad de personas. La afirmación del monoteísmo, que en vano se busca en la contextura del N., queda involucrada en la confesión de la primera Persona, como lo pondrá en luz nuestro estudio posterior.

De todo esto se deduce que el símbolo Niceno—como la mayoría de los símbolos—es un producto de sedimentación

(128) V. gr. *II Tim.* 1, 14.
(129) *Patr. Or.* 18, 427-28.

del magisterio eclesiástico, en el que se pueden reconocer diversas capas de distinta cronología. Las más de las veces se procede por el método de desarrollar con nuevas declaraciones, suscitadas casi siempre por los recientes errores, los elementos fundamentales asentados desde tiempos antiguos.

CAPÍTULO III

EXÉGESIS DEL SÍMBOLO

Criterios de examen

Vamos a fijar, ante todo, los criterios que van a guiarnos en la exégesis del símbolo. En una palabra podríamos decir que nuestro fin es averiguar qué entendieron los Padres de Nicea al publicar su Credo y qué significación tenían en su boca cada una de sus cláusulas. Para alcanzar este sentido histórico-dogmático del N., creo debemos seguir las siguientes pautas: 1.ª Las expresiones elaboradas por los mismos Padres de Nicea se han de tomar en el sentido atestiguado por quienes estuvieron presentes o deducido por las leyes de la crítica filológica e histórica. 2.ª Cuando se repiten en el N. frases de la Sagrada Escritura, se han de tomar en el sentido que en ella tienen, sentido que se ha de recabar también del examen de la tradición patrística antenicena. 3.ª Los elementos no propiamente bíblicos tomados por los Padres de la tradición simbólica precedente, conservan, mientras no se pruebe lo contrario, el sentido que tuvieron en su origen. 4.ª Cabe admitir en las cláusulas del N. alguna intención polémica circunstancial, además del significado absoluto que por otras vías conste. 5.ª La consulta de los escritos posteriores a Nicea ha de ser muy sobria y cauta, para no caer en el peligro de confundir la mente de los Padres del concilio con las elucubraciones teológicas posteriores. Aun tratándose de escritores que intervinieron en el concilio, merecen plena atención en nuestro caso sólo cuando escriben como testigos y explicán-

donos el sentido histórico del N. 6.ª Toda exégesis ha de tener en cuenta la constancia del magisterio eclesiástico; pero no ha de cometer el yerro de proyectar sobre el tiempo de Nicea concepciones teológicas o terminologías de época posterior, aunque sean más acabadas y conformes a nuestra ideología actual.

Examen de cada uno de los versículos

Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεὸν

Ya notamos que en esta expresión se confiesa *primo et per se* la existencia de la primera Persona de la Santísima Trinidad; que el "en el único Dios" no representa una previa afirmación directa de la sustancia divina, común a todas las Personas. Aquí el ὁ Θεὸς es el título divino que desde el A. Testamento ha tenido el Padre. Hemos de partir de esta terminología antigua si queremos comprender el lenguaje del N. En la Antigua Ley se había hecho hincapié en que no había sino un solo Dios. Ahora bien; cuando se hacían estas afirmaciones o se invocaba el nombre "del Dios", no se aludía directamente a la sustancia divina, cosa que hubiera sido muy refinada, sino que se pretendía aludir a una persona, a un Dios personal. Por otro lado, estando la trinidad de las Personas sumida aún en la penumbra y difícilmente accesible al común de los fieles israelitas, resultaba que decir "Dios" a secas equivalía a aludir al Padre, ya que todavía no se habían revelado lo bastante el Hijo y el Espíritu Santo, compartícipes en pleno de esa naturaleza divina.

Esa manera de hablar se refleja claramente en el lenguaje de Jesucristo. Aludiendo a su Padre, dice de Él escuetamente: «ὁ γαρ Θεὸς εἶπεν» (1). Cuando el escriba, citándole el texto del *Deut.* 6, 4, le responde: "Uno es el Dios y no hay otro fuera de Él", observa Jesús: "No estás lejos del reino de Dios" (2). Muy característico es también el texto citado por

(1) MATTH. 15, 4.
(2) Mc. 12, 32 y 34

San Juan (2*). Describe el Señor la vida eterna, que consiste en que "te conozcan a Ti, τὸν μόνον ἀληθινὸν Θεόν, y al que enviaste, Jesucristo". Y es también San Juan el que nos ha conservado aquella otra frase del Señor: "Subo a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y vuestro Dios" (3). El mismo arcángel San Gabriel se ajusta a esta terminología cuando anuncia a María que "el Señor, el Dios, dará—a su Hijo—la sede de David, su padre" (4). Es manifiesta en estos casos la contraposición entre "el Dios"—con artículo—a secas y Jesucristo, prueba de que "el Dios" significa aquí, no la sustancia, sino el Padre.

Este que pudiéramos llamar el κήρυγμα monoteísta del Antiguo Testamento se perpetúa sin transformaciones lexicales en la predicación de los Apóstoles. Recojamos expresiones de San Pablo: "Del Dios, nuestro Padre, y del Señor Jesucristo" (5). "La justicia de Dios por la fe de Jesucristo" (6). "Tengamos paz con el Dios por nuestro Señor Jesucristo" (7). "Nos gloriamos en el Dios por nuestro Señor Jesucristo" (8). "Viviendo para el Dios en nuestro Señor Jesucristo" (9). "La gracia de Dios por nuestro Señor Jesucristo" (10). "Honréis al Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo" (11). "Al único sabio Dios, por medio de Jesucristo" (12). "Para vosotros gracia y paz del Dios, nuestro Padre, y del Señor Jesucristo" (13). "El Dios es la cabeza del Mesías" (14). "Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo" (15). Quedan otros muchos textos análogos (16); pero no queremos pasar en silencio

(2*) 17, 1-3.
(3) 20, 17. Cfr. también IOAN. 1, 18.
(4) LC. 1, 32.
(5) *Rom.* 1, 7.
(6) *Rom.* 3, 22.
(7) *Rom.* 5 1.
(8) *Rom.* 5, 11.
(9) *Rom.* 6, 11.
(10) *Rom.* 7, 25.
(11) *Rom.* 15, 6.
(12) *Rom.* 16, 27.
(13) *I Cor.* 1, 30.
(14) *I Cor.* 11, 3.
(15) *II Cor.* 1, 2.
(16) Cfr. *II Cor.* 1, 21; *II Cor.* 5, 18; *Ephes.* 1, 3; 1, 20; 2, 4-5; *Col.* 2, 2; 2, 12; *I Thess.* 1, 9; 3, 11; *I Tim.* 1, 1; 2, 5; *II Tim.* 4, 1; *Hebr.* 12, 2; 13, 15.

aquel que parece haber inspirado mucho la primitiva confesión simbólica: "Para nosotros, hay un Dios, el Padre, de quien (proviene) todo y para quien somos, y un Señor Jesucristo, por quien todo (ha sido hecho)" (17). Resulta, pues, que en Pablo es corriente aludir al Padre llamándole "el Dios" y contraponiéndole a Jesucristo.

Este uso es familiar a San Pedro, cuyas son las siguientes expresiones: "Bendito el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo" (18). "Para que en todo sea honrado Dios por Jesucristo" (19). Así se puede entender también aquella frase de San Judas: "A solo Dios, nuestro Salvador, por Jesucristo, nuestro Señor, gloria y engrandecimiento" (20). El mismo San Juan, en cuyas cartas no hay más que indicios de esta terminología (21), escribe en el *Apocalipsis* que hemos sido hechos sacerdotes "para el Dios y Padre de Él [— de Jesucristo]" (22). Aun sin pretender haber agotado las citas, hemos aducido las suficientes para demostrar que es uso frecuente del N. Testamento, en esto discípulo del Viejo, el seguir nombrando ὁ Θεὸς a secas cuando alude tan sólo al Padre. Y consta por varios textos ya citados que ese "Dios", en que se alude al Padre, es el "único Dios", en antítesis contra el politeísmo pagano. La terminología admite una interpretación ortodoxa, toda vez que en el Padre está toda la naturaleza divina, e incluso es Él su fuente y principio.

Al principio de la literatura patrística es muy usual esa nomenclatura heredada de la Biblia. Dice San Ignacio de Antioquía que: "Hay un Dios, quien se manifestó a Sí mismo por su Hijo Jesucristo" (23). En otro lugar habla de "Dios Padre y del Señor Jesucristo" (24), y otra vez distingue entre "el Dios Padre y nuestro Señor Jesucristo" (25). Análogas fór-

(17) *I Cor.* 8, 6.
(18) *I Petr.* 1, 3.
(19) *I Petr.* 4, 11.
(20) *Iud.* 25. Cfr. *ibid.* 1.
(21) Cfr. *I Ioan.* 4, 15; 5, 1.
(22) 1, 6.
(23) *Ad Magn.* 8, 2. FUNK, I, 236.
(24) *Ad Philadel.* FUNK, I, 264.
(25) Cfr. *Ad Polyc.* FUNK, I, 286.

mulas emplea su contemporáneo San Policarpo en su carta a los Filipenses, en la que habla de que "junto a Dios todopoderoso y junto a Jesucristo nuestro Salvador" ([26]), y en la que distingue entre "el Dios y Padre" y "nuestro Señor Jesucristo" ([27]), distinción que le atribuye también la antiquísima narración de su martirio ([28]).

En los apologetas perdura la misma terminología. Justino, por ejemplo, presenta los siguientes textos: "Nosotros somos *ateos* si la cosa se entiende de los dioses, pero no si de aquel verdaderísimo Dios sin mezcla de maldad, Padre de la justicia y templanza y de las demás virtudes. Le adoramos, pues, y le veneramos, así como al Hijo que vino de Él y nos enseñó estas cosas" ([29]); frases en las que al politeísmo imperante se opone como único verdadero Dios el Padre. Otra vez afirma que Jesucristo es Hijo y enviado "del Señor Dios" ([30]). Más tarde, que "invocamos al único Dios, al ingénito, por medio de su Hijo" ([31]). Según Justino, los profetas anunciaban a las gentes "al Dios y Padre, creador de todas las cosas..., y a su Hijo, Cristo, que está con Él" ([32]). El discípulo de Justino, Taciano, contrapone a su vez el Dios con el Verbo, siguiendo en esto la manera de San Juan en su Evangelio ([33]). No disiente Atenágoras cuando observa que "nuestra mente introduce un Dios, hacedor de todo..., quien creó todo por su Verbo" ([34]). Arístides nota que los judíos "dicen que el único Dios es el creador de todo y omnipotente" ([35]). La apología de Melitón menciona "al único Dios, al que está ante todo y sobre todo, y a su Cristo..." ([36]). En Teófilo de Antioquía notamos la distinción entre "el Dios" y "su Verbo" ([37]).

(26) FUNK, I, 296.
(27) FUNK, I, 310.
(28) FUNK, I, 314. 330. 338.
(29) *Apol.* I, 6. GOODSPEED, 29.
(30) *Ibid.* 12, ed. cit. 33.
(31) *Ibid.* 14, pág. 34.
(32) *Dial. c. Tryph.* 7, 3, ed. cit. 99.
(33) *Or. adv. graec.* 5. GOODSPEED, 272.
(34) *Suppl.* 4. GOODSPEED, 319. Cfr. también *ibid.* 12, pág. 326; 18, p. 333.
(35) *Apol.* 14, 2. GOODSPEED, 18.
(36) GOODSPEED, 308.
(37) Cfr. *Ad Autol.* I, 7 PG 6, 1.038; II, 10 PG 6, 1.064.

Por completar el examen de los apologetas griegos, nos ha quedado rezagado San Ireneo, quien se adapta fielmente a la arcaica terminología. Ante todo, en las citas de la profesión de fe que recordamos antes, y que coinciden en esta cláusula con el N. (38). Pero tanto o más significativos son otros pasajes en los que el ilustre escritor razona por su cuenta. "He aquí—escribe en la *Demostración Evangélica*—la enseñanza metódica de nuestra fe, la base del edificio y el fundamento de nuestra salvación: Dios Padre, increado, ingénito, invisible, el Dios único creador de todo: éste es el primer artículo de nuestra fe. En cuanto al segundo artículo, helo aquí: el Verbo de Dios, el Hijo de Dios..." (39). Más adelante asegura que "ese Dios ha sido glorificado por su Verbo" (40). En otra ocasión leemos en Ireneo esta afirmación importante: *Quoniam autem hic Deus est Pater Domini nostri Iesu Christi et de hoc Paulus apostolus dixit: Unus Deus Pater qui super omnes et per omnia et in omnibus nobis* [Eph. 4], *iam quidem ostendimus unum esse Deum* (41). Y más adelante: *Dominus virtutum, et Pater omnium et Deus omnipotens et Altissimus et Dominus caelorum, et Creator et Fabricator et similia his, non alterius atque alterius haec sunt, sed unius eiusdemque nuncupationes et pronomina, per quae unus Deus et Pater ostenditur* (42). Es fácil ver en estos textos cómo la afirmación del monoteísmo recae concretamente sobre el Padre. Y aun hay más. Reflexionando, observa San Ireneo que aquel Dios único de quien se habla en el A. Testamento es cabalmente el Dios Padre. *Omnes isti*—los evangelistas—*unum Deum factorem coeli et terrae a lege et prophetis annuntiatum, et unum Christum Filium Dei tradiderunt* (43). Según Ireneo, para San Mateo es idéntico el Dios que prometió a Abrahán la descendencia y el que por

(38) *Adv. haer.* 1, 1, 6, ed. W. W. HARVEY, I, 31, 1. 2-3, ed. cit. I, 90-94 I, 15, ed. cit. I, 188; 3, 4, 1, ed. cit. II, 16; 4, 38, 1, ed. cit. II, 232; 4, 57, 1, ed. cit. II, 276.

(39) *Dem. Evang.* 6; *Patr. Or.* XII, 759.

(40) *Ibid.* 10; *P. O.* XII, 761.

(41) *Adv. haer.* 2, 2, 5; HARVEY, 1, 256-57.

(42) *Ibid.* 2, 48, 1; ed. cit. I, 386-7

(43) *Ibid.* 3, 1, 2; ed. cit. II, 6.

su Hijo nos libró de la idolatría (44). *Unus igitur*—prosigue—*et idem Deus qui a prophetis praedicatus est et ab evangelio annuntiatus, et huius Filius*... (45). Esta insistencia en la identificación del Dios del A. Testamento con el Padre, adquiere un relieve contra el error de Marción que se oponía a semejante identidad. Por eso Ireneo, y con él luego otros escritores, prueba por el Evangelio, y en general por el N. Testamento, que es el mismo el Dios que hablaba en el A. Testamento y el Padre del Mesías (46).

Sigue en vigor la antigua manera de nombrar al Padre entre los apologetas occidentales y demás escritores contemporáneos. Es de Tertuliano la siguiente cita: *Unum Deum Dominus novit, creatorem universitatis, et Christum eius* (47). *Unicum quidem Deum credimus*—escribe el mismo contra Práxeas—*sub hac tamen dispensatione, quam oeconomiam dicimus, ut unici Dei sit et Filius sermo ipsius* (48). Se puede fundar esa terminología en lo que el mismo autor escribe: *Trinitas per concretos et connexos gradus a Patre decurrens, et monarchiae nihil obstrepit et oeconomiae statum protegit* (49). Se considera la divinidad, ante todo, en el Padre, que es su manantial, y quien, por otra parte, como observa Tertuliano, *tota substantia est* (50). Escribiendo contra el gnóstico Hermógenes, se expresa de este modo: *Etsi sunt qui dicuntur dei sive in coelo sive in terra, nomine; caeterum unus Deus Pater, ex quo omnia: quo magis apud nos solius Dei esse debeat, quod Dei proprium est: et ut dixi, iam non proprium esset, quia alterius est. Quod si Deus est, unicum sit necesse est, ut unius sit: aut quid erit unicum et singulare nisi cui nihil adaequabitur? quid principale nisi quod super omnia, nisi quod ante omnia, et ex quo omnia? Haec Deus solus habendo est, et solus habendo, unus est* (51). Es natural que,

---

(44) Cfr. *ibid.* 3, 9; ed. cit. II, 30-1.
(45) *Ibid.* 3, 9, 2; ed. cit. II, 31.
(46) Cfr. *ibid.* 3, cap. 10-12; ed. cit. II, 32-72.
(47) *De praescr.* 36; ed. Ae. KROYMANN, 46.
(48) *Adv. Prax.* 2; KROYMANN, 229.
(49) *Ibid.* 8; ed. cit. 239.
(50) *Ibid.* 9; ed. cit. 239.
(51) *Adv. Herm.* 3; ed. cit. 130-31.

al combatir el marcionismo, esgrima Tertuliano la afirmación monoteísta de la identificación entre el Padre de Jesucristo y el Dios de la Antigua Ley. *Deus, si non unus est, non est*, asienta categóricamente. Porque Dios debe ser el sumo bien. Es así que el sumo bien no admite iguales; luego está solo. Todo parece referirse al Padre, de quien dice que *Deum summum esse magnum in aeternitate constitutum, innatum, infectum, sine initio, sine fine*... (52). La misma conciencia afirma la existencia de un solo Dios en aquellas expresiones populares: Si Dios quiere, etc. (53). Por otra parte, aquel segundo dios de Marción era desconocido hasta la Encarnación! Si nada tiene que ver con el Dios creador, ¿dónde estaba antes? Si nada ha creado, ¿ha sido por impotencia? ¿Cómo ha querido estar oculto tantos siglos? (54). Recordemos que Tertuliano nos trasmite un Credo en el que se usa la misma terminología (55).

Hipólito sigue las huellas de sus predecesores. Dice, por ejemplo, que "este único Dios que está sobre todo" engendró a su Verbo (56). Y al Padre se debe referir, según eso, cuando en la misma obra escribe: "Un Dios, el primero y único y creador de todo y Señor" (57). En otra ocasión, e invocando el testimonio de los πρεσβύτεροι, pone Hipólito esta confesión: "A un Dios conocemos verdaderamente: conocemos a Cristo" (58). Noeto debería confesar "al Dios Padre todopoderoso y a Jesucristo, Hijo de Dios" (59), donde no pasará desapercibida la semejanza con la cláusula del N. que comentamos. Este único Dios es el que, "estando solo y no teniendo nada contemporáneo a Sí, quiso crear el mundo... Cuando quiso y como quiso, manifestó el Verbo suyo" (60). Ya mencionamos arriba las *Constituciones* de Hipólito, en cuyo símbolo

(52) *Adv. Marc.* 1, 3, ed. cit. 293-94.
(53) Cfr. *ibid.* 1, 10; ed. cit. 302-303.
(54) Cfr. *ibid.* 1, 11; ed. cit. 303-305.
(55) Cfr. *De virginibus vel.* 1 PL 2, 889.
(56) *Adv. haer.* 10, 33; WENDLAND 289.
(57) *Ibid.* 10, 32; ed. cit. 288.
(58) *Adv. haer. Noeti* 1 PG 10, 804.
(59) *Ibid.* 3 PG 10, 816.
(60) *Ibid.* 10 PG 10, 817.

bautismal se adopta la terminología que estudiamos ([61]) y a la que son fieles, tanto la *Didascalia* ([62]), como el Credo citado por Novaciano ([63]). Ni es menos valioso el testimonio de los papiros que se remontan al siglo III y en los cuales se transcriben oraciones, y un símbolo, ejemplares de la misma nomenclatura ([64]). También en algunos apócrifos se hallan casos similares ([65]).

Ya se puede pronosticar *a priori* que no serán los Padres alejandrinos los que abandonen esta terminología, que tanto realza la figura del Padre, ellos, los que más se dejan influir por Platón, para quien existe, ante todo, aquel Dios de todas las cosas, inaccesible, invisible y que de ninguna manera puede ponerse en contacto con el universo. Si acaso, habrá que temer que los alejandrinos, seducidos por esta concepción, exageren la divinidad del Padre con mengua de la del Hijo. Clemente dice una vez que el Verbo y el Cristo se subliman hasta "Dios" ([66]). En otros pasajes se esfuerza en probar que no hay sino un Dios, y eso aun según el testimonio de algunos filósofos y poetas y el de la Sibila ([67]). Hay que añadir la autoridad de los profetas, según los cuales uno es el Dios, el Creador del cielo y de la tierra ([68]). Sin salirnos del *Protréptico* encontramos esta significativa expresión: "Venid a mí para que quedéis ordenados bajo el único Dios y su único Verbo" ([69]). En el *Pedagogo* no faltan escarceos polémicos contra el marcionismo, en los cuales Clemente prueba que es el Padre aquel Dios tan justo como bueno que Marción quiere desdoblar ([70]). Y terminando su razonamiento, concluye: "Y esto quería decir aquello de: 'Nadie conoce al Padre' [*Lc.* 10, 22], ya que Él es el todo antes de venir el Hijo. De suerte

---

(61) 16, 13-14; FUNK, II, 110.

(62) II, 30; FUNK, I, 113; V, 6, 10; FUNK, I, 248; VI, 12 1; FUNK, I, 326.

(63) *De Trin.* 1 PL 3, 913.

(64) Cfr. el papiro de Dêr-Balyzeh; *Patr. Or.* 18, 426; 427-428, y el de Berlín P. 9.794; *ibid.* 18, 431, líneas 61-62.

(65) Cfr. *Actus Petri* II, 3; ed. LIPSIUS-BONNET, 47.

(66) *Protr.* 2; STAEHLIN, 20.

(67) *Ibid.* 6-8; ed. cit. 51-59.

(68) *Ibid.* 8; ed. cit. 59-62.

(69) *Ibid.* 12; ed. cit. 84.

(70) *Paed.* 1, 8; 71-2; ed. cit. 131-132.

que sea verdad patente que es uno solo el Dios de todo, bueno, justo, Creador, Hijo en el Padre" (71). Se entenderá mejor esta frase si la comparamos con otro texto paralelo: "Antes de ser Creador, era Dios, era bueno: por eso quiso ser Creador y Padre; y la relación de aquel amor fué el principio de la justicia, sea alumbrando el sol suyo, sea enviando a su Hijo" (72). Clemente habla, por consiguiente, del Padre cuando nombra a Dios a secas. En sus *Stromata*, tal vez citando el apócrifo κήρυγμα τοῦ Πέτρου, afirma el maestro alejandrino: "Uno es el ingénito, el Dios todopoderoso, y uno el preengendrado, por quien todo fué hecho" (73). Del mismo libro de Clemente es la siguiente cita: "El presidente del certamen es el Dios todopoderoso; pero el premiador, el Unigénito Hijo de Dios" (74).

Para Orígenes, son herejes cuantos, contra la regla de la fe, ponen dos dioses, del Antiguo y Nuevo Testamento respectivamente, como Marción, Valentino, Basílides y los Tetianos; y aun Apeles, quien afirma que el Dios que creó el mundo, lo hizo para gloria de otro ingénito (75). Orígenes no duda en asegurar que Dios Padre, todopoderoso, hace llegar el ser a todos los seres, ya que Él es "el que es", mientras que el Hijo, menor que el Padre, hace llegar su influjo sólo a los seres racionales, y el Espíritu Santo sólo a los santificados por la gracia (76). Esta manera de concebir el influjo de la Trinidad es, como veremos, una teoría personal de Orígenes; pero es evidente que recalca la divinidad por excelencia del Padre. Él es "el que es". En la misma situación peligrosa oscila el siguiente texto: "Creo también que se puede decir hermosamente del Salvador ser Él imagen de la bondad, pero no la bondad misma; quizás también Hijo bueno, pero no el bueno a secas. Y como quiera que es la imagen del Dios invi-

(71) *Ibid.* 1, 8. 73; ed. cit. 133.
(72) *Paed.* 1, 9, 88; ed. cit. 141.
(73) *Str.* 6, 7, 58; ed. cit. 461.
(74) *Ibid.* 7, 3, 20; ed. cit. 14.
(75) *Ep. ad Titum*, citada por PÁNFILO, *Apol.* 3 PG 17, 560.
(76) Cfr. ORIG., *De princ.*, citado en griego por JUSTINIANO, *Ep. ad Menam*, y traducido arbitrariamente por Rufino en su versión de PÁNFILO, *Apol.* 4 PG 17, 568.

sible, y, por lo tanto, Dios, no es, sin embargo, aquel de quien dijo el mismo Cristo: "Para que te conozcan a Ti, el único Dios verdadero"; es, pues, imagen de bondad, pero no el bueno sin más ni más, como el Padre" (77). Cuando, pues, se dice el Dios bueno, se entiende no de la sustancia directamente, sino del Padre. Lo cual, como explica otra vez Orígenes, no implica que ni el Mesías ni el Espíritu Santo sean buenos; *sed, ut superius diximus, principalis bonitas in Deo Patre sentienda est ex quo vel Filius natus, vel Spiritus sanctus procedens, sine dubio bonitatis eius naturam in se refert, quae est in eo fonte de quo vel natus est Filius, vel procedit Spiritus Sanctus* (78). Si no se debe a una de las frecuentes alteraciones de la versión de Rufino, una vez adopta Orígenes una terminología diversa, y al decir "un Dios" se refiere previamente a la naturaleza divina común a las tres Personas: *Cum solius Dei, id est Patris et Filii et Spiritus sancti naturae id proprium sit...* (79). Pero las excepciones confirman la regla; y la regla general es la que decíamos, y que ahora continuaremos observando en otros pasajes. *Hic Deus... misit Dominum nostrum Iesum Christum* (80). El Creador "es el único Dios ingénito" (81). *Intellectualem rationabilemque naturam sentit Deus et Unigenitus Filius eius et Spiritus sanctus* (82). Otra vez se expresa Orígenes con fórmulas algo equívocas: "Porque [los cristianos] o confiesan sencillamente el nombre común de ὁ Θεός, o con la añadidura de "el Demiurgo de todo", el Hacedor del cielo y de la tierra" (83). Pero en la misma polémica contra Celso no faltan pruebas claras de la nomenclatura que venimos reseñando. "Concédanos Dios por medio de su Hijo..." (84). "Del solo y único iluminador y verdadero Dios" (85). Más abajo nota Orígenes que los judíos

(77) *De princ.* 1, 2, 13, texto griego conservado por Justiniano. La versión de Rufino altera bastante. KOETSCHAU, 47.
(78) *Ibid.* 1, 2, 13; ed. cit. 48.
(79) *Ibid.* 1, 6, 4; ed. cit. 85.
(80) *Ibid.* praef. 4; ed. cit. 9-10.
(81) *Ibid.* 4, 2, 1; ed. cit. 308.
(82) *Ibid.* 4, 9; ed. cit. 362: sigo a San Jerónimo.
(83) *C. Cels.* 1, 25; ed. cit. 76.
(84) *Ibid.* 4, 99; ed. cit. 373.
(85) *Ibid.* 5, 3; ed. cit. 4.

—y en esto se les unen los cristianos—, siguiendo el *Éxodo* 20, 3-5, no adoran más que al Dios que está sobre todo, al que creó el cielo y las demás cosas" (86). Ahora bien: ese Dios que está sobre todo debe ser para Orígenes el Padre, cuando en otro lugar del mismo libro advierte: "¿Quién otro puede salvar el alma humana y conducirla al Dios de todo, sino el Dios Verbo?" (87). Comentando y citando Orígenes el conocido texto de San Pablo: "Para nosotros, uno es el Dios, el Padre", etc. [*I Cor.* 8, 6], escribe que aquel "para nosotros" indica que sólo nosotros reconocemos "al Dios de los Dioses sobre todas las cosas y al Señor de los Señores sobre todas las cosas" (88). "Así que—observa en otra parte—veneramos en lo posible al único Dios y al único Hijo suyo y Verbo..., ofreciendo nuestras preces al Dios de todo por medio de su Unigénito" (89). En el comentario al *Éxodo,* Orígenes se expresa así: *Vere Deus unus est Deus et vere Dominus unus est Dominus. Caeteris vero qui ab ipso creati sunt contulit nomen istud non natura sed gratia* (90). Y es muy parecido lo que leemos en su comentario a los *Números: Credamus tantum in unum verum Deum et quem misit Filium suum* (91). Esta unicidad de Dios la quiere explicar Orígenes en el sentido físico y moral: *Nam, ut ego arbitror, et illud quod per prophetam dicitur: "Audi, Israel, Dominus Deus tuus Deus unus est", non tantum numero unus designatur, qui utique supra omnem esse credendum est; sed per hoc magis unus dici intelligendus est, quod nunquam a semetipso alter efficitur, hoc est, nunquam mutatur, nunquam in aliud vertitur* (92). Muy bien distingue el maestro alejandrino el doble uso de llamar "Dios" al que propiamente lo es y a los hombres: *Sic et ab uno Deo multi dii dicuntur, omnes scilicet hi in quibus habitat Deus; sed nobis unus est Deus Pater ex quo omnia, unus est ergo verus Deus qui, ut ita dixerim praestator est deitatis, et unus*

(86) *Ibid.* 5, 6, ed. cit. 6.
(87) *Ibid.* 6, 68; ed. cit. 138. Cfr. *ibid.* 7, 49, ed. cit. 200.
(88) *Ibid.* 8, 4; ed. cit. 223.
(89) *Ibid.* 8, 13; ed. cit. 230.
(90) *In Exod.* 8, 2, BARHRENS, 220.
(91) *In Num.* 27, 10, ed. cit. 270.
(92) *In libr. I Reg.* 1, 4, ed. cit. 6.

Christus factor christorum... (93). Como nota al comentar a Jeremías, mientras otros desdivinizan y deifican arbitrariamente, "para nosotros es Dios el que está sobre todo, por todo y en todo" (94). Citaremos aquí otro texto importante de Orígenes, que, mientras afirma claramente la Trinidad, no se desvía de la conocida terminología: "Si no tenemos—dice—sed de estas tres fuentes de aguas, no encontraremos ninguna fuente de aguas. Pareció que los judíos tenían sed de una sola fuente de aguas, del Dios; y porque no tuvieron sed de Cristo y del Espíritu Santo, no pueden beber del Dios. Pareció que los herejes tenían sed de Jesucristo; pero como no la tenían del Padre, que es Dios de la Ley y los profetas, por eso no beben de Jesucristo" (95). Aunque afecta ya a la cuestión que trataremos en seguida, queremos traer aquí uno de los más significativos textos de Orígenes. Nota él que San Juan, en el prólogo de su Evangelio, llama al Padre ὁ Θεός, con artículo, y al Verbo Θεός, sin artículo. "Y por aquí se puede resolver lo que perturba a muchos amantes de Dios que tienen miedo de predicar dos dioses, y por eso caen en errores y dogmas heréticos, sea que nieguen que la propiedad (ἰδιότης) del Hijo es diversa de la del Padre, y afirmen que es Dios [Padre] el que entre ellos sólo en cuanto al nombre se llama Hijo, sea que nieguen la divinidad del Hijo y establezcan que su propiedad y esencia (οὐσία) son en su ámbito diversas de las del Padre. Porque hay que decirles que entonces el Dios es αὐτόθεος, y por eso el Salvador dice en su plegaria al Padre: "Para que te conozcan a Ti, único Dios verdadero." Y a todo lo que no es el αὐτόθεος, sino que es deificado (θεοποιούμενον) por la participación de su divinidad, habría que llamar propiamente, no ὁ Θεός, sino Θεός; en lo cual el Primogénito de todas las criaturas, por ser el primero con el Dios y atraer a Sí la divinidad, es más digno de los demás dioses, cuyo Dios es el Dios, según aquello de *Deus deorum Dominus locutus est et vocavit terram,* por darles el ser dioses a ellos y ayudarles conforme a su bondad. Dios verdade-

(93) *In Isai.* citado por PÁNFILO PG 13, 217-18.
(94) *In Jer.* hom. 5, 2 PG 13, 300.
(95) *Ibid.* hom. 18, 9; KLOSTERMANN, 163.

ro es, según eso, ὁ Θεός; mientras que los dioses formados según Él, son como imágenes del prototipo. Pero, a su vez, el arquetipo de las muchas imágenes es el Verbo que está con Dios, que existía en el principio, que por estar con el Dios permanece siempre Dios, lo cual no tendría si no estuviese con el Dios, ni permanecería Dios si no permaneciese en la incesante visión (θέᾳ) de las profundidades de su Padre" (96). Dejando a un lado por ahora las dificultades que parece entrañar este texto contra la igualdad entre el Padre y el Hijo, nos conviene deducir de él cómo, según Orígenes, "el Dios", con artículo, se dice propiamente del Padre, ya que Él es la fuente de la divinidad, el αὐτόθεος, el que la comunica a todos los demás que, de una manera o de otra, se honran con el título divino. "Hay, pues, muchos dioses; pero para nosotros no hay más Dios que el Padre" (97). Es muy interesante notar a este propósito cómo, según el maestro alejandrino, aunque ni Moisés ni los profetas llamaron "Padre" al Dios, con todo, el Dios de los profetas es el Padre de Jesucristo, como se prueba con textos del N. Testamento (98). Volviendo a su terminología preferida, escribe algo más tarde Orígenes: "Ante todo, cree que uno es el Dios, el que lo creó y ordenó todo, haciendo que todo existiera de la nada. También es menester creer que es Señor Jesucristo..." (99).

Discípulo de Orígenes, San Gregorio Taumaturgo emplea en su famoso símbolo una terminología parecida, aunque algo más templada. Comienza confesando "un Dios Padre del Verbo vivo", para luego añadir "un Señor, solo del solo, Dios de Dios..." (100). Tal vez este llamar al Padre ὁ μόνος se deba también a una intención antineoplatónica. Porque en aquel tiempo precisamente el condiscípulo de Orígenes en la escuela de Ammonio Saccas y lumbrera del neoplatonismo, Plotino, enseñaba que de las tres "hipóstasis" que contenían todo, la primera y radical era la del μόνος o divinidad suprema,

(96) *In Ioan* 2, 2, PREUSCHEN 54.
(97) *Ibid.* 2, 3, ed. cit. 55.
(98) *In Ioan* 19, 5-6, ed. cit. 304-305.
(99) *Ibid.* 32, 16, ed. cit. 451.
(100) PG 10, 984.

diversa de la "hipóstasis" de la νοῦς, que tiene alguna analogía con el Verbo. Tampoco sería inoportuno situar en este ambiente polémico, hostil tanto a los monarquianos del tipo de Sabelio como a los mismos neoplatónicos, aquel dicho de San Dionisio de Alejandría, tan preñado de sentido: "Nosotros dilatamos la unidad indivisible hasta hacerla la Trinidad, y a su vez recapitulamos la Trinidad inmenguable hasta hacerla la unidad" (101). Creo que aquí tenemos la trayectoria del pensamiento primitivo acerca de la teología trinitaria. Se ha partido de la unidad divina vista en el Padre, para luego extenderla al Hijo y al Espíritu, que, según eso, se recapitulan en la raíz de esa unidad que es el Padre. Trabajo que no procede por deducción o análisis para abstraer una noción general de sustancia divina, sino que se desenvuelve por síntesis, extendiendo a otros sujetos lo que hasta ahora sólo se reconocía en una Persona cuyas procesiones no se habían revelado suficientemente. Terminemos la reseña de los alejandrinos observando que Teognosto llama al Padre "Dios", quien, queriendo ordenarlo todo, primero engendró al Hijo (102), y San Pedro mártir, en vísperas del concilio niceno, escribe que "por voluntad de Dios, el Verbo se hizo carne" (103).

Otros autores griegos de los siglos III y IV—estos últimos, anteriores al sínodo de Nicea—conocen también la terminología bíblica. En el Diálogo de Adamancio tenemos el ya citado símbolo que profesa "un Dios y creador y hacedor de todo", y luego "el Verbo Dios, de Él" (104), un modo de hablar que, aunque más a favor de la divinidad del Verbo, tiene el gusto de la manera antigua. También tiene ese resabio aquella frase que encontramos en las *Actas de la Disputa de Arquelao,* libro en el que aparece un nuevo enemigo de la unicidad de Dios: el maniqueísmo. Se dice: *Nam David pater eius dicitur aetatis ac temporis privilegio, Ioseph vero*

(101) Ed. H. OPITZ, *Athanasius-Werke* 2, 1, p. 58.

(102) Cita de GREGORIO NISENO, *C. Eunom.* III, 2, 121; JAEGER, II, 86, 24.

(103) *De Deitate* PG 18, 509. Véase asimismo Teonas, quien distingue entre "Dios todopoderoso" y "nuestro Señor Jesucristo", *Ep. ad Lucian.* 1 PG 10, 1.569.

(104) Sect. 1.ª, VAN DE SANDE BARKHUYZEN, 1, 2, p. 4.

lege nutriendi: solus autem Deus Pater eius natura est, qui omnia per Verbum suum velociter nobis manifestare dignatus est; donde *Deus* es el sujeto de la oración y se identifica con el Padre ([105]).

Los autores del Occidente se adhieren a la misma terminología. Es del mayor interés a este propósito la carta del Papa Dionisio a su homónimo de Alejandría, en la que encontramos estas significativas frases: "Porque es necesario que el Verbo divino esté unificado (ἡνῶσθαι) con el Dios de todo y es menester que el Espíritu Santo permanezca y habite en el Dios; de suerte que toda la divina Trinidad se recapitule (συνκεφαλαιοῦσθαι) y se reúna (συνάγεσθαι) en una especie de vértice, es decir, en el Dios de todo, en el todopoderoso. Porque la doctrina del insensato Marción, con su despedazamiento y división de la monarquía en tres principios (ἀρχαί), es una enseñanza diabólica y no de los verdaderos discípulos de Cristo ni de los que aprueban las enseñanzas del Salvador; porque éstos predican que las divinas Escrituras pregonan, sí, sabiamente la Trinidad, pero no tres dioses, ni en el Antiguo ni en el Nuevo Testamento" ([106]). Por eso amonesta el Papa que "no hay que desmembrar en tres deidades la admirable y divina unidad (Μονάδα)...", sino que hay que creer "en Dios Padre todopoderoso y en Jesucristo, su Hijo..." ([107]). Muy claramente ha manifestado San Dionisio Romano que él concibe la divinidad única, la mónada, ante todo en el Padre, y que en ese vértice se han de recapitular y recoger las demás divinas Personas: una concepción idéntica a la de Dionisio de Alejandría. También es de notar la fidelidad con que Novaciano se ajusta a esta nomenclatura. Citemos, entre otros, un pasaje de indudable importancia: *Est ergo Deus Pater omnium institutor et creator, solus originem nesciens, invisibilis, inmensus, inmortalis aeternus, unus Deus; cuius neque magnitudini, neque maiestati neque virtuti quidquam non dixerim praeferri, sed nec*

(105) 38, ed. cit. 55.
(106) Citado por ATANASIO, *De decr. nic. syn.* 26 PL 5, 110 ss.
(107) *Ibid.* col. 114 ss.

comparari potest. Ex quo quando ipse voluit, Sermo Filius natus est (108). Sigue la misma norma el Papa Cornelio, quien escribe: *Nec enim ignoramus unum Deum esse, unum Christum esse Dominum, quem confessi sumus, unum Spiritum Sanctum* (109); a quien hace coro su corresponsal San Cipriano con aquella frase: *Unus Deus est et Christus unus* (110). No se aparta de esta tradición Lactancio cuando escribe: *Deus enim cum videret malitiam et falsorum deorum cultus... Filium suum principem angelorum legavit ad homines* para que acabara con la idolatría. *Ille vero exhibuit Deo fidem: docuit enim quod Deus sit eumque solum coli oportere, nec unquam se ipse Deum dixit, quia non servasset fidem, si missus ut deos tolleret et unum adsereret, induceret alium praeter unum* (111). Se ha pasado de la raya Lactancio al sostener que ni el mismo Jesucristo se llamó Dios; pero todo ello arguye que el título de *Deus* a secas compete, según él, tan sólo al Padre. *Unus est enim, solus, liber, Deus summus, carens origine, quia ipse est origo rerum et in eo simul et Filius et omnia continentur* (112); explicación que nos recuerda las otras, mejor expresadas, de los Dionisios romano y alejandrino.

He dejado para el fin dos testimonios de singular alcance, por tratarse de dos activos miembros del concilio de Nicea —San Atanasio y Eusebio de Cesarea—, quienes, en escritos algo anteriores al sínodo, mantienen aún la terminología clásica. En el tratadito *Contra Gentes,* obra de su juventud, se preguntaba el futuro obispo de Alejandría: "Si es uno el Dios y éste es Señor del cielo y de la tierra, ¿cómo puede haber otro Dios fuera de Él?... ¿Cómo puede haber otro Creador, siendo el mismo Dios y Padre de Cristo nuestro Señor?" (113). Por su parte, Eusebio de Cesarea, en su *Historia Eclesiástica,* terminada poco antes del concilio de Nicea, además de referir-

---

(108) *De Trin.* 31 PL 3, 977 s. Cfr. *ibid.* 9 PL 3, 927-28; 30 PL 3, 375-77: 31 PL 3, 979-80.

(109) *Ep. ad Cypr.* 48, 2; G. Hartel, 611 PL 3, 745.

(110) *De cath. eccl. un.* 23; Hartel, 231. Cfr. *Ep.* 74, 11; *ibid.* p. 808.

(111) *Divin. inst.* IV, 14; Brandt-Laubmann, 328-329.

(112) *Ibid.* 29; ed. cit. 392-394.

(113) *Contra Gentes* 6 PG 25, 13 B.

nos que ya Cerdón, antes de Marción, negaba la identidad del Dios Creador con el Padre de Jesucristo ([114]), y que al convertirse los gentiles en tiempo de los Apóstoles, "confesaban que era un solo Dios el Creador de todas las cosas" ([115]); dice, escribiendo por su cuenta, que el Verbo, sustancia precósmica, viva y subsistente, "sirvió al Padre y Dios de todo en la creación de todas las cosas" ([116]). Es evidente que a la autoridad de Eusebio hay que añadir la del Credo Cesariense por él citado.

Deduzcamos ya de lo dicho algunas conclusiones importantes. La cláusula εἰς ἕνα Θεὸν tiene en sus fuentes bíblicas y en los primeros símbolos que la adoptan este sentido concreto: En el único Dios, el Dios de todo, el Hacedor, el que se contrapone a toda la multiplicidad de los falsos dioses, en el Jahvé que constantemente ha predicado el Antiguo Testamento contra el politeísmo circundante. Ese Θεὸς no significa aquí directa y abstractamente la sustancia divina, sino considera aquí al Dios-persona, en concreto a la persona del Padre, que es el que se ve actuar en el A. Testamento, el que es fuente de la divinidad y el que la contiene en Sí toda entera. Por eso hay en esta frase del N., considerada en sus fuentes y en la tradición subsiguiente, una verdadera confesión del monoteísmo, pero no en el sentido de una previa afirmación de la sustancia divina vista como abstracta o como general a las tres divinas Personas, sino de una confesión de esa divinidad vista en concreto tal como aparece desde el principio de la revelación en el Creador todopoderoso que es la persona del Padre, por más que en el Antiguo Testamento no se le haya atribuído generalmente el apelativo de "Padre", por lo mismo que no se reveló aún con claridad que ese Dios-persona fuera origen de otras Personas divinas.

La importancia polémica de la unicidad de Dios ha sido muy grande en los tres primeros siglos del cristianismo. Hubo que luchar, no sólo contra la idolatría, sino contra Cerdón y Marción, que, además del Dios justo creador, ponían otro, el

---

(114) 4, 11; SCHWARTZ, 322.
(115) *Ibid.* 2, 3; ed. cit. 112.
(116) *Ibid.* 1, 2; ed. cit. 18.

Padre de Jesucristo, y más tarde contra Mani, quien ponía dos primeros principios, de la luz y de las tinieblas. En el N., contemporáneo a estos errores gnósticos, los Padres han podido añadir esta intención polémica a la verdad absoluta de la cláusula.

Es indudable que en nuestra teología actual usamos una terminología que nos dificulta la inteligencia de cuanto llevamos dicho, pero de la que hemos de procurar desprendernos si queremos captar exactamente el sentido de la teología primitiva. Cuando hoy hablamos de "Dios" a secas, queremos aludir expresa e inmediatamente a la suprema "sustancia", al "ser" supremo; mientras los otros títulos, como "Señor", "Creador", etc., señalan directamente una relación externa o atributo de Dios, pero no inmediatamente su sustancia. Por eso, de Pedro y Pablo no diremos ni que es "el Dios", ni que es "Dios"; sería atribuirles la esencia divina en el sentido estricto de la palabra; y, por lo tanto, sería una gravísima herejía. En cambio, si no nos permitimos afirmar que Pedro y Pablo son "el Señor" o "el Creador", sí decimos, por ejemplo, que Pedro es "señor" o "un señor", y que el artista Pablo es "un creador". Es decir, que tenemos clasificados los nombres divinos en dos categorías: el que denomina directa y formalmente su esencia, y, por lo tanto, es *exclusivo*—con artículo o sin artículo—del verdadero Dios, y los otros que describen sus funciones o atributos y que se pueden aplicar en su tanto a seres criados; estos últimos necesitan ordinariamente la caracterización del artículo para los casos en que se refieren a Dios. Añádase que para nosotros las palabras son signos arbitrarios de las cosas, y que, por lo tanto, no tienen relación íntima con los objetos que designan.

La concepción cambia cuando nos trasladamos a los tiempos anteriores a Nicea, sobre todo entre los escritores griegos, que, por regla general, han estado bajo el influjo de las ideas platónicas. Ahora bien; según Platón, el nombre no es un signo arbitrario, sino "un instrumento que nos designa y describe el ser" (117); por lo cual, "no es tarea de cualquiera

(117) *Kratylos* 8; R. B. HIRSCHIG, I, 286.

imponer un nombre, sino cometido de algún *onomaturgo*" (118). Éste debe procurar que los sonidos y sílabas de la palabra reflejen e indiquen la naturaleza del ser (119). De donde se sigue que todo nombre viene a ser una como descripción de la cosa. Pero como Dios, según Platón, es una esencia incomprensible, escapa, por lo mismo, a todo intento de ser nombrado: no tiene nombre. En otras palabras: que, en la teoría platónica, no podemos reservar ninguna palabra para significar directamente la sustancia divina. El mismo Θεὸς está en la línea de los demás títulos divinos, y si algo significa, habrá que deducirlo de su etimología. Estas teorías se las hizo suyas Filón, quien deriva la palabra Θεὸς de τίθημι (120).

Ya desde los comienzos de la edad patrística penetra en los autores cristianos esta que Orígenes llamará "la filosofía de los nombres". Comencemos la lista por el apologeta Justino, quien escribe: "Al Padre de todo no se le puede poner un nombre, por ser ingénito. Porque quien recibe un nombre es más joven que el que se lo pone. Así, pues, el Πατὴρ y Θεὸς y Κτίστης y Κύριος y Δεσπότης no son nombres, sino sólo títulos tomados de sus beneficios y obras. Pero su Hijo, el único que se llama su Hijo en sentido propio, el Verbo que estaba en Él antes de toda la creación y que fué engendrado cuando Él al principio creó y ordenó todo mediante Él, es llamado Cristo porque está ungido, y Dios ha ordenado todo mediante Él, un nombre que a su vez encierra un concepto irreconocible, como también el predicado de Θεὸς no es un nombre, sino una representación connatural a la naturaleza humana de una cosa inexplicable" (121). El mismo hecho, aunque por diferente motivo, es el que señala el autor de la *Cohortatio ad graecos*. Se lee allí: "No hay propiamente ningún nombre para Dios; porque los nombres sirven para la sig-

(118) *Ibid.*; HIRSCHIG, 1, 287.

(119) *Ibid.* 9, HIRSCHIG, 1, 287.

(120) Cfr. *De vita Moysis* II; P. WENDLAND, IV, 231. *De somn.* (III, 254). *De nom. mut.* (III, 168); *De Abrahamo* (IV, 12). Para el significado del Θεὸς en los LXX, véase W. BAUDISSIN, *Kyrios als Gottesname im Judentum*, Giessen 1926-29; sobre todo, la 1.ª parte. FILÓN, *De confus. linguar.* (II, 255). Cfr. *De plantat.* (II, 150).

(121) *Apol.* II, 6; GOODSPEED, 82-83.

nificación y distinción de las cosas cuando éstas son numerosas y diversas" (122). De modo parecido piensa Taciano: "Dios no tiene ningún nombre" (123); y Teófilo de Antioquía, ateniéndose a la raíz etimológica, nos explica el sentido de Θεός. Teófilo lo deriva, no sólo de τίθημι, sino también de θέειν: "Se le llama θεὸς por θέειν; y θέειν significa correr, ponerse en movimiento, obrar, etc." (124). El mismo San Ireneo, sin darnos pruebas claras de admitir en todo la teoría platónica, advierte que sólo al verdadero Dios conviene el nombre de Θεὸς a secas; a los hombres, sólo con alguna añadidura que excluya el sentido riguroso de la palabra (125).

Es explicable que un Tertuliano, más ajeno al influjo platónico, no condivida la teoría. Escribe el africano, contra Hermógenes: *Dei nomen dicimus semper fuisse apud semetipsum, et in semetipso, Dominum vero non semper: diversa enim utriusque conditio. Deus substantiae ipsius nomen, id est divinitatis: Dominus vero non substantiae, sed potestatis; substantiam semper fuisse cum suo nomine, quod est Deus, postea Dominus, accedentis scilicet rei mentio* (126). En cambio, Novaciano acepta que Dios no tiene nombre propiamente (127). Cipriano parece aludir sólo al nombre propio: *Nec nomen Deo quaeras, Deus nomen est. Illic vocabulis opus est, ubi propriis appellationum insignibus multitudo dirimenda est. Deo, qui solus est, Dei vocabulum totum est* (128). Cerremos la lista de los autores latinos anteriores a Nicea recogiendo un pasaje de Lactancio, que escribe: *Deo igitur nomen* [non] *est quia solus est, nec opus est proprio vocabulo, nisi cum discrimen exigit multitudo, ut unamquamque personam sua nota et appellatione designes. Deo autem, quia semper unus est, proprium nomen est Deus* (129). Como se ve, los latinos, en general, opinan que el *Deus* significa propiamente

(122) Cap. 21 PG 6, 277.
(123) PG 6, 813.
(124) *Ad Autolyc.* I, 4 PG 6, 1.029 A.
(125) Cfr. *Adv. haer.* 3, 6, 1-2; HARVEY, II, 20 ss.
(126) *Ad Herm.* 3; KROYMANN, 128. Cfr. *Adv. Marc.* I, 7; ibíd. 298-9.
(127) *De Trin.* 4 PL 3, 920-921. Cfr. *ibid.* 20 PL 3, 954-55.
(128) *Quod idola dii non sint* 9; HARTEL, 26.
(129) *Divin. inst.* I, 6; BRANDT-LAUBMANN, 19-20.

la sustancia, y que si Dios no tiene nombre, se entiende en el sentido de un nombre propio, necesario sólo cuando una sustancia se divide para dar lugar a una multitud.

En cambio, los alejandrinos condividen las concepciones platónicas. Para Clemente, "todo lo que cae bajo un nombre tiene origen, quieran que no" ([130]). Una vez acaba de citar Clemente aquella frase de Platón, de que "es imposible empresa encontrar al Padre y hacedor de todo, y expresarlo a todos una vez encontrado". Luego viene este comentario del alejandrino: "Y si alguna vez, con menos propiedad, le llamamos diciéndole *uno, el bueno, razón, el que es, Padre,* Θεός, *Demiurgo, Señor,* no lo decimos como para manifestar su nombre, sino que en nuestra necesidad echamos mano de nombres bellos para que la mente pueda asirse a ellos y no se extravíe. Porque cada uno no nos dice a Dios, sino que todos juntos significan el poder del Omnipotente" ([131]). Consecuente con sus teorías, Clemente se interesa por la etimología de θεός, que puede venir de θέσις, sinónimo de orden y constitución, o puede derivar de θέειν ([132]). Orígenes, fiel a su maestro, afina todavía más el alcance de la teoría. Ya se muestra contrario, en un libro ascético, a los que creen "que los nombres son convencionales, sin que tengan ninguna relación con los sujetos cuyos nombres son" ([133]). Pero la polémica contra el pagano Celso es la que ofrece oportunidad de tratar la cuestión de los nombres con más detención. "También hay que distinguir aquello—dice Orígenes—de que "Dios es innominable". Porque si quiere decir que no hay palabras ni cosas significadas que puedan expresar las propiedades de Dios, es verdad lo que dice: y es que hay muchas cualidades

(130) *Strom.* 5, 13; STAEHLIN, 380.

(131) *Ibid.* 5, 12; STAEHLIN, II, 380-381

(132) Cfr. *ibid.* 1, 29; ed. cit. 112; *ibid.* 5, 6 ed. cit. 348, 352 HARNACK, *Dogmengeschichte*, 4.ª ed., I, 138, nota 1.ª, acumula testimonios aun no cristianos que prueban la elasticidad de la palabra en los primeros siglos del cristianismo. Pero se equivoca al deducir la elasticidad del *concepto* de Dios, al menos en los autores cristianos; porque el nombre Θεὸς no significa la esencia divina según las teorías platónicas, y consiguientemente la elasticidad del término no sólo no es prueba de la del concepto, sino, si acaso, prueba lo contrario

(133) *Exhort. ad mart.* 16 PG 11, 625

que no cabe nombrar... No es, pues, de admirar que en ese sentido no se pueda nombrar a Dios. Pero si tomas el "nombrar" sencillamente en el sentido de expresar algo acerca de Él para llevar de la mano al oyente y hacerle entender acerca de Dios, conforme es lícito a la naturaleza humana, algo de lo que a Él se refiere, en ese sentido no es absurdo decir que se le puede nombrar" (134). Ya vimos hace poco otro texto de Orígenes en que observaba cómo sólo el Padre se llama ὁ Θεὸς, con artículo, y cómo el Hijo recibe este nombre, aunque sin artículo, porque contempla (θέᾳ) las profundidades del Padre (135). No queremos omitir un largo texto de Orígenes que es capital en esta materia. Celso le ha objetado que no hay que hacerse escrúpulo por llamar al verdadero Dios Ζεῦς, ya que todo parece cuestión de nombres. A esto responde el maestro de Alejandría: "En la presente cuestión hay que tener en cuenta la profunda y misteriosa doctrina sobre la esencia de los nombres, sea que, como piensa Aristóteles [*De invent.* 2], los nombres deban su existencia a un acuerdo; sea que, como creen los estoicos, tengan un origen natural, según el cual los primeros sonidos imitaban las cosas para las que los nombres se destinaban, siendo ésta la causa de introducir ellos algunos principios de la explicación de los vocablos conforme a las raíces y derivaciones; sea que, como enseña Epicuro, apartándose de los estoicos, los nombres tengan un origen natural, en el sentido de que los primeros hombres emitieron ciertos sonidos según los casos. Ahora bien; si podemos exponer en un examen especial la naturaleza de los nombres eficaces que algunos usan, como los sabios de Egipto o los eruditos entre los magos de Persia, o los brahmanes o samaneos entre los filósofos indios, y así en cada pueblo; y si podemos demostrar que también la llamada magia no es, como opina la escuela de Epicuro y Aristóteles, completamente inepta y nula, sino que, más bien, como lo explican sus mejores conocedores, es un arte segura y bien ordenada que descansa en principios y reglas conocidas de pocos, entonces

(134) *Contra Celsum* 6, 65; Koetschau, 135-6.
(135) Cfr. *supra* pág. 72 y ss.

podremos afirmar que los nombres "Sabaoth", "Adonai" y todos los otros que se transmiten con gran solemnidad los hebreos, no se han formado para cosa alguna creada, sino con relación a una misteriosa teología que se refiere al Creador del universo" (136). Diríase que Orígenes concede alguna fe a la eficacia onomatúrgica de la magia. De todos modos, censura el que el nombre Θεὸς se aplique a objetos inanimados (137), mientras que reconoce que los hombres en quienes vive Dios pueden merecer este título de Dios (138). Elogia, por otro lado, Orígenes a los que están dispuestos a morir antes que confesar que Júpiter es Θεός. "Porque, o confiesan [los cristianos] el nombre común de Θεὸς, o le ponen alguna añadidura: *Dios, el Creador de todo, el Hacedor del cielo y de la tierra, el que ha enviado a la humanidad estos y aquellos esclarecidos varones;* nombres que, unidos al nombre de Θεὸς, ejercitan entre los hombres una cierta eficacia" (139).

Entre los discípulos de Orígenes, una vez hay en San Dionisio Alejandrino una fugaz observación sobre la etimología del Θεός (140). Sería muy fácil acumular textos favorables a estas teorías platónicas en autores griegos del siglo IV posteriores al Niceno (141).

Ya se ve que la difusión de esta concepción platónica, y en gran parte estoica, en antítesis con la aristotélica que ha predominado en la escolástica, ha sugerido a esos autores griegos el aplicar al Padre con carácter de excelencia el título divino de Θεός, que, según esas teorías, no dice propiamente la naturaleza misma de Dios, sino que es uno de los muchos apelativos divinos. No hay pruebas, sin embargo, de que en el N. se supongan esas ideas adictas al platonismo.

Resumamos: el εἰς ἕνα Θεὸν se refiere directamente a la primera Persona divina, y no a la esencia de Dios en cuanto es común a las tres Personas. Recogiendo la revelación del

(136) *Contra Celsum* I, 24 KOETSCHAU, I 74
(137) *Contra Celsum* I, 24; ibid
(138) Citado por PÁNFILO, *Apol* 5 PG 17, 688 BC
(139) *Ibid*
(140) *De natura* 5 PG 10, 1265
(141) Cfr I ORTIZ DE URBINA, *Die Gottheit Christi bei Afrahat* en *Or Christiana* 31 (1933) p 57 ss

Antiguo Testamento y siguiendo la manera de hablar del Nuevo, los Padres de Nicea profesan que esta primera Persona es el único Dios, en contraposición al politeísmo de todo género y a las teorías dualistas de las recientes sectas gnósticas. La teología antenicena ha hecho ya notar que el Padre, como manantial que es de la divinidad aun dentro de la Trinidad, forma el vértice de unidad en el que se han de recapitular el Hijo y el Espíritu Santo. El examen de las restantes cláusulas del N. confirma esta concepción genética que de la divinidad tienen los Padres autores del símbolo.

Πατέρα παντοκράτορα

Es evidente que el título de Padre es en el N. "nocional", y se refiere a la paternidad con que la primera Persona engendra a la segunda. Por eso, todo cuanto digamos más tarde comentando el correlativo título de Hijo de Dios, será explicación del apelativo de Padre. Será oportuno, sin embargo, recoger los testimonios principales de la tradición prenicena acerca de esta divina paternidad. San Pablo la encarece tanto, que afirma: "Por causa del cual [del Padre de N. S. Jesucristo], se nombra [= existe] toda paternidad en los cielos y en la tierra" (142). Es decir, que esa virtud de comunicar la propia vida dando lugar a otra persona también viva, brota como de su fuente del Padre, el primero que comunica su vida en la paternidad eterna. Tal vez en ese sentido prohibía Jesús a los Apóstoles que dieran el título de "Padre" a otro que no fuera el celestial (143): "Porque no hay más que un solo Padre vuestro, el que está en los cielos." En más de una ocasión el mismo Jesucristo puso en los labios de los Apóstoles la invocación de "Padre nuestro", tratándose de la primera Persona; aunque se ha hecho notar que, para distinguir el diverso sentido de ambas paternidades—natural y adoptiva—, dice el Señor: "Subo a mi Padre y vuestro Padre" (144).

Ya desde los comienzos de la literatura cristiana no faltan

(142) *Eph.* 3, 14-15.
(143) MATTH. 23, 9.
(144) IOAN. 20, 17.

textos en los que se invoca a "nuestro Padre", frase que, conforme al contexto, parece se ha de referir a la primera Persona de la Trinidad. Tal es el caso de la *Didaché* (145) y de San Clemente Romano (146), fieles a la inspiración del Espíritu, que, como dice San Pablo, nos hace clamar: "Abba, Padre!" (147). Por otra parte, este ser Él primer principio de toda vida implica un aspecto negativo, el de no tener principio ni origen ninguno, lo que se expresó, sea con el título ἀγένητος, sea con el de ἀνάρχος, títulos que se consideraron exclusivos del Padre, ya que el mismo Hijo tiene su primer principio en el Padre. Notemos desde ahora que en el ἀγένητος no se atendió siempre a la etimología, según la cual no es lo mismo ἀγένητος (de γίγνομαι) que ἀγέννητος (de γεννάω); pues ambos términos se usaron como sinónimos por lo menos hasta fines del siglo IV, y siempre en el sentido estricto de quien existe sin haber tenido origen de otro, cosa que sólo al Padre compete. El título, sin embargo, no obstante su frecuencia en la literatura antenicena, no ha hallado cabida en el N.

San Ireneo, en su *Demostración Evangélica*, escribe a este propósito: "El principio de todo es Dios. Él no viene de ninguno, y de Él vienen todas las cosas. Es, pues, justo y necesario admitir, ante todo, que hay un Dios, el Padre, que ha hecho y formado todas las cosas; que ha hecho cuanto no existía" (148). Y más adelante precisa: "He aquí la enseñanza metódica de nuestra fe, la base del edificio y el fundamento de nuestra salvación: Dios, el Padre, increado, sin origen, invisible, Dios único, creador de todo" (149). Con facilidad acumula Ireneo títulos divinos en la Persona del Padre. Así, dice: *Dominus virtutum et Pater omnium et Deus omnipotens, et altissimus et Dominus coelorum et Creator et Fabricator et similia his, non alterius atque alterius haec sunt, sed unius eiusdemque nuncupationes et pronomina, per quae unus Deus*

(145) 9, 2, 3; FUNK, I, 22
(146) 29, 1; FUNK, I, 136
(147) *Gal.* 4, 6
(148) *Dem. Evang.* 4; *Patr. Or.* XII, 768
(149) *Ibid.* 6; *P. O.* XII, 759

et Pater ostenditur (150). De modo muy parecido escribe un siglo más tarde Novaciano: *Est ergo Deus Pater omnium institutor et creator, solus originem nesciens, invisibilis, inmensus, inmortalis, aeternus, unus Deus: cuius neque magnitudini, neque maiestati, neque virtuti quidquam non dixerim praeferri sed nec comparari potest* (151). San Cipriano nota por su parte que también nosotros somos hijos del Padre: *Ut Dominum patrem vocemus et ut est Christus Dei filius sic et nos Dei filii nuncupemur: quod nomen nemo nostrum in oratione auderet adtingere, nisi ipse nobis sic permisisset orare* (152). En otra circunstancia, el obispo de Cartago tiene que abogar por los derechos del Padre, contra los herejes que bautizaban *in nomine Christi* sin citar la primera Persona. Esa frase de los Evangelios y de las epístolas de los Apóstoles—explica San Cipriano—no ha de entenderse de suerte que *aut sine Patre aut contra Patrem prodesse quidquam solus Filius possit,* sino que se hizo para que los judíos, reacios en admitir al Mesías, como si les bastara su Padre, no se contentaran con Él, ya que ninguno va al Padre sino por Cristo. Pero ahora, ¿cómo podemos prescindir del Padre en la administración del bautismo? *Qua autem potestate consequi in baptismo remissionem peccatorum potest negans Deum creatorem Christi, quando ipsam potestatem qua baptizamur et sanctificamur ab eodem Patre Christus acceperit, quem maiorem dixerit, a quo clarificari petierit, cuius voluntatem usque ad obsequium bibendi calicis et subeundae mortis impleverit?* (153).

Entre los alejandrinos, Clemente reconoce que Dios es también nuestro Padre: *Nunc filii Dei sumus, non naturali dilectione: sed quia Patrem Deum habemus. Maior quippe est caritas, ut cum nullam cognationem habeamus ad Deum, diligit nos tamen, et filius suos vocat* (154). Orígenes nota en un lugar que el título de "Padre" no es más reciente que el

(150) *Adv. haer.* 2, 48, 1; HARVEY, I, 386-87.
(151) *De Trin.* 31 PL 3, 977 s.
(152) *De domin. orat.* 11; HARTEL, 274.
(153) *Ep.* 73, 17-18; HARTEL, 790-792.
(154) *In I Ioan.* PG 9, 737.

de "todopoderoso", *per Filium enim omnipotens est Pater* (155). Por otro lado, este Padre (lo prueba con varios textos Orígenes) es también Padre nuestro (156). Un Padre que, como lo advierte Nuestro Señor en el Evangelio y lo repite el maestro alejandrino a Celso, sólo puede ser conocido del Hijo (157). Por otra parte, "Dios no es Padre de los que no aman a Jesús. ¿Cuándo se hace Dios Padre de alguno, sino cuando éste cumple los mandamientos?" (158).

παντοκράτωρ. — Este título divino, introductorio para la obra creadora, es ya conocido desde el A. Testamento en los LXX, una de cuyas citas la hallamos en San Pablo (159). Pero, fuera de este paso, es sorprendente que, entre los libros del N. Testamento, sólo el *Apocalipsis* lo emplee, y, por cierto, que con bastante frecuencia, atribuyéndolo tanto al Padre como al Verbo (160). El apelativo encontró desde el principio muy favorable acogida en la literatura cristiana y en los símbolos de fe. Casi siempre va aplicado al Padre, aunque no faltan, como veremos, quienes lo atribuyen al Hijo. Ya Clemente Romano habla de "Dios todopoderoso" (161). También en una oración de la *Didaché* se invoca al "Señor todopoderoso" (162). San Policarpo llama al Padre "todopoderoso" (163), tanto en su carta como estando en la hoguera (164). El término aparece también en la carta a Diognetes (165), atribuído al Creador de todo. Sería abrumador reseñar los innumerables pasajes en que se dice de Dios o del Padre que es παντοκράτωρ u *omnipotens*. Vimos ya a su tiempo bastantes casos y podemos decir que ni en los antiguos papiros, ni en las antiguas oraciones litúrgicas—*Constitutiones* de Hipólito, *Didascalia*—,

(155) *De princ.* 1, 2, 10. KOETSCHAU, 42.
(156) Cfr. *De Or.* 22, ed. cit. 3, 461; in *Matth.* 17, 34. KLOSTERMANN, 702.
(157) *Contra Cels.* 6, 17. KOETSCHAU, 88.
(158) *In Ioan.* 20, 17. PREUSCHEN, 348-49.
(159) *II Cor.* 6, 18.
(160) *Ap.* 1, 8; 4, 8; 11, 17; 15, 3; 16, 7; 19, 6; 21, 22.
(161) *Ad Cor.* 2, 3. FUNK, I, 100.
(162) 10, 3. FUNK, I, 22.
(163) *Ad Philipp.* FUNK, I, 296.
(164) *Martyr. S. Polyc.* 14, 1. FUNK, I, 320; 19, 2. FUNK, I, 338.
(165) 7, 2. FUNK, I, 402.

ni en los primitivos Credos—el de Ireneo, el de Dêr-Balyzeh, el de Tertuliano—se echa de menos el título. Examinaremos aquí sólo aquellos lugares en que se insinúa alguna explicación del vocablo. Ireneo, en su *Demostración Evangélica,* nos enseña que "el Padre es llamado *Altísimo* y *Omnipotente* y *Señor de los ejércitos,* para darnos a entender que este mismo Dios es el creador del cielo y de la tierra y de todo el universo, el autor de los ángeles y de los hombres" (166). En otra ocasión San Ireneo advierte que Dios *cum sit solus Deus, et solus Dominus, et solus Conditor et solus Pater et solus "continens omnia"* [= πάντα κρατῶν, de donde παντοκράτωρ]; de ahí que Dios no esté fuera del pleroma, ni haya algo fuera de su plenitud, ni pueda haber dos dioses separados por inmensas distancias, ni una fuerza creadora infinitamente separada del Padre (167). El pensamiento del obispo de Lyón es, sin duda, que nada existe donde no llegue la potencia creadora de Dios Padre, y que esa potencia alcanza a todo cuanto existe. Todo el universo gira, por consiguiente, en torno a este centro de todo poder que es el Padre, y no se pueden señalar otras fuentes de energía creadora que no sean las del Padre. Esta insistencia obedece, sin duda, a la necesidad de oponerse a Valentino y otros corifeos gnósticos, para quienes, además de aquel Dios supremo e inaccesible, incapaz de ponerse en contacto con el κόσμος, había un Δημιουργὸς de inferior categoría, el que efectivamente creó el universo; como si al Dios supremo le hubiera faltado poder suficiente para sacar de la nada las cosas. Esto es lo que quiere recalcar la teología primitiva haciendo ver que la primera Persona se identifica con el Creador; y eso, porque tiene en su mano todo poder y de ninguna ayuda necesita para ponerlo por obra. *Solus unus Deus fabricator... hic Pater, hic Deus, hic Conditor, hic factor, hic fabricator qui fecit ea per semetipsum, hoc est per Verbum et per Sapientiam suam* (168); por eso, contra Valentino, insiste

(166) *Dem. Evang.* 7; *Patr. Or.* XII, 760.
(167) *Adv. haer.* 2, 1, 1; HARVEY, I, 251 ss.
(168) *Ibid.* 2, 47, 2; HARVEY, I, 368.

en que *nullum aliud omnium esse Deum, sed solam esse omnipotentis apellationem* ([illegible]).

Defendiendo los títulos divinos, Teófilo de Antioquía dice brevemente que se llama παντοκράτωρ, porque todo lo puede y abarca ([illegible]). Tertuliano, por su parte, observa atinadamente que los nombres del Padre como *omnipotens* se pueden también aplicar al Hijo ([171]). En otra ocasión, el escritor africano, polemizando con el gnóstico Hermógenes, advierte que si Dios hubiera necesitado de una materia coeterna para poder crear, como quería el renegado, *iam non omnipotens si non et hoc potens ex nihilo omnia proferre* ([172]). Hipólito nota, a su vez, que el título de "todopoderoso" corresponde también al Hijo, según el *Apocalipsis* ([173]). Orígenes, que, con Clemente Alejandrino ([174]), expresa también esa idea de la identidad de la omnipotencia del Padre y el Hijo ([175]), tiene un concepto singular y equivocado sobre esta omnipotencia. Según él, todas las cosas, aunque creadas, son eternas como el Hijo. Si no, Dios no hubiera sido omnipotente *ante creationem* si sobre nada ejercía su dominio, y es absurdo pensar que luego se añadió a Dios esta perfección ([176]). En otras palabras: que Orígenes no admite una verdadera omnipotencia si no se ejercita actualmente el dominio sobre el universo, que de ella deriva. No he visto que otros autores cristianos sigan la teoría de Orígenes. De todas maneras, ésta no cuadra mal con la afirmación origenista de la eternidad de la creación, de tan acre sabor platónico. Con más sobriedad dice Novaciano: *Dominum omnipotentem, id est rerum omnium perfectissimum conditorem* ([177]). Lactancio ha citado el famoso verso virgiliano en

([170]) *Ibid.* 2, 48, 1. HARVEY, 1, 369. Cfr. también I, 38-7. Según Ireneo mientras el [illegible] se traduce por Θεός, el [illegible] equivale al παντοκράτης.

([171]) *Ad Autol.* 1, 4. PG 6, 1 029.

([172]) Cfr. *Adv. Prax.* 17. KROYMANN, 259.

([173]) *Adv. Hermog.* 8, ed. [illegible] 135.

([174]) *Adv. haer.* [illegible] 6, [illegible] 812.

([175]) *Pasch.* 1, 9. STAHLIN, 139, 3-7, ed. [illegible] 259.

([176]) *De princ.* 1, 2, 10. KOETSCHAU, 43. *in Matth.* [illegible] 13. [illegible] I.

([177]) *De princ.* 1, 2, 10. KOETSCHAU, 42.

([178]) *De Trin.* 1. PL 3, 913.

que tenemos la misma expresión del símbolo: *Tum pater omnipotens*... (178).

Resumamos: si el nombre de "Padre" se refiere a la vida interna de la Trinidad, en la que la primera Persona es quien engendra a la segunda, el título divino de "todopoderoso" mira a la infinita extensión del poder del Padre hacia fuera. No cabe poner límites a ese poder, que se manifestará, sobre todo, en la Creación. Luego veremos que ésta hay que atribuirla de lleno y sin cortapisas al Padre. Por eso, es conveniente insistir desde un principio en el fundamento de la omnipotencia divina. La profesión del N. contradice a la teoría de Marción, para quien el Dios creador no es el Padre de Jesús, y se opone a los errores que en seguida nos saldrán al paso y que coartan la obra creadora de Dios.

πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν

La cláusula dice directamente que Dios Padre es el Hacedor de todo lo visible e invisible: indirectamente afirma que ha sido Creador en el sentido estricto de la palabra; es decir, sacando las cosas ἐξ οὐκ ὄντων, o sea, de la nada; ya que si todo se debe a su omnipotencia divina, nada preexistía que haya podido servir al Hacedor como de materia para la creación de las cosas. Es manifiesto que la afirmación principal de la cláusula es la de que el Padre ha creado *todo*. Pero en vez de expresarlo en esta forma escueta y rotunda, se ha preferido hacerlo por medio de una disyuntiva en la que se desglosa el todo: porque todo, o es visible, o invisible. Claro que cabía desdoblar ese "todo" en otros dilemas diciendo, como en el vers. 12, "cielo y tierra", que parece abarcarlo todo. Cabe, por lo tanto, investigar si los Padres han tenido alguna razón especial para emplear esa expresión de "lo visible y lo invisible" con preferencia a otras posibles divisiones.

Ya advertimos que la expresión está en San Pablo, quien en su carta a los Colosenses pondera que todo fué creado por

(178) *Georg.* II, 325, citado por Lactancio, *Divin. inst.* I, 5; BRANDT-LAUBMANN, 16.

virtud del Verbo, y ese "todo" se entiende "en los cielos y en la tierra, lo visible y lo invisible, tanto los Tronos, como las Dominaciones, como los Principados y las Potestades" (179). Para el Apóstol, como se ve, entre esos seres invisibles creados por Dios figuran las jerarquías angélicas. En otro lugar nota San Pablo que "lo que se ve es temporal, mientras que lo invisible es eterno" (180). A juzgar por solas las palabras aducidas, diríamos que aquel "lo visible e invisible" equivale a "lo material y lo espiritual", "lo temporal y lo eterno". Vamos a consultar la tradición para acabar de ilustrar estos conceptos y echar de ver la oportunidad de esta cláusula en el N.

Cierto que ya Ireneo confiesa que Dios es el creador de todo, "el autor de los ángeles y de los hombres", además de haber sido el Creador del cielo y de la tierra (181). El mismo Ireneo es el que nos revela un adversario muy interesante de la cláusula que comentamos. Los gnósticos valentinianos, esparcidos, sobre todo, en Egipto, *dicunt esse quendam in invisibilibus et inenarrabilibus altitudinibus perfectum aeonem* προόντα: *hunc autem et proarchen et propatora et bython vocant: esse autem illum invisibilem, et quem nulla res capere possit. Cum autem a nullo caperetur et esset invisibilis, sempiternus et ingenitus, in silentio et quiete multa fuisse, in inmensis aeonibus*" (182). Y, sin embargo, esos gnósticos admitían que el Dios Padre creó las cosas "psíquicas" y las "materiales", así como las "celestes" y "terrenas" (183). Contra todos ellos sostiene Ireneo que "el mismo único Dios ha hecho lo temporal y lo eterno, lo celestial y lo terreno" (184). En otra ocasión, se sitúa Ireneo aún más abiertamente frente a los negadores de nuestra cláusula. Se trata siempre de los mismos valentinianos. *Si autem contenderit dicere quoniam quaecumque sunt quidem materialia, ut puta coelum et universus qui infra eum continetur mundus a Demiurgo facta*

(179) *Col.* 1, 15.
(180) *II Cor.* 5, 1
(181) *Dem. Evang* 7; *Patr. Or.* XII, 760.
(182) *Adv. haer.* 1, 1, 1; HARVEY, I, 8
(183) Cfr *ibid.* 1, 1, 9; HARVEY, I, 43.
(184) *Ibid* 1, 4; HARVEY, I, 95 Cfr. 2, 41, 1; HARVEY, I, 349.

sunt; quotquot autem spiritaliora his, illa quae sunt super coelum, ut puta Principia, Potestates, Angeli, Archangeli, Dominationes, Virtutes per spiritalem enixionem, quod semetipsos esse dicunt, facta sunt: primo quidem ex dominicis Scripturis ostendimus, omnia quae praedicta sunt, visibilia et invisibilia, ab uno Deo facta (185). En otra ocasión explica el obispo de Lyón que ya los Nicolaítas, y luego Cerinto, contra quienes escribe San Juan su Evangelio, enseñaban, entre otros errores, que *eam conditionem quae est secundum nos, non a primo Deo factam, sed a virtute aliqua valde deorsum subiecta, et abscissa ab eorum communicatione quae sunt invisibilia et innominabilia* (186). Aunque no se trate del mismo error, coincide con el anterior en que no es un solo Creador el que ha hecho todo el mundo visible e invisible, sino que hay que admitir varios creadores, cualquiera que sea su nombre. Taciano, el discípulo de San Justino, además de afirmar que Dios es omnipotente y era la «ὑπόστασις» de todo lo visible e invisible (187), afirma que "el Verbo, antes de que fueran creados los hombres, fué hacedor de los ángeles" (188). También Arístides recuerda que en Dios *omnia visibilia et invisibilia... continentur* (189). Asimismo, Tertuliano tiene que habérselas con los adversarios de la creación completa por parte del Padre. Hermógenes, cristiano, se pasó al paganismo, diciendo que la materia es eterna, no creada por Dios, sino necesaria, y que de ella creó Dios todo y sólo lo visible. Aseguraba el gnóstico que aquella *terra invisibilis et inconfusa* era eterna y distinta de la tierra que creó el Señor. Le responde Tertuliano probando cómo, según el *Génesis,* es una misma la tierra en aquel doble estado (190). Y para refutar el error gnóstico que ya nos denunció Ireneo, Tertuliano cita el *prior autem abysso genita sum* para demostrar que *abyssum quoque genitam, id est factam* (191). Por otra parte, sostiene Tertu-

(185) *Ibid.* 2, 46, 5; HARVEY, I, 368. Cfr. 2, 48, 2; ibíd. I, 387.
(186) *Ibid.* 3, 11, 7; HARVEY, II, 40-41.
(187) *Ord. adv. groec.* 5; GOODSPEED, 272.
(188) *Ibid.* 7; ed. cit. 273.
(189) *Apol.* 1, 4-5; ed. cit. 3-4.
(190) 25-32; KROYMANN, 152-160.
(191) *Ibid.* 32; ed. cit. 161.

liano que repugna la materia eterna, pues sería inmutable ([192]). Hay otro adversario de nuestra cláusula combatido por el escritor africano: Marción. El corifeo de los catafrigios, mientras atribuía al Dios justo y severo la creación de las cosas visibles y materiales, sostenía que el Dios bueno, el Padre de Jesús, no creó más que lo invisible ([193]). Contra semejante doctrina, afirma Tertuliano que Dios, el único, el Padre, creó igualmente lo visible e invisible: *Omnia enim in Deo naturalia et ingenita esse debebunt, ut sint aeterna, secundum statum ipsius, ne obvenientia et extranea reputentur, ac per hoc, temporalia et aeternitatis aliena.* Luego Dios no cesó de ser bueno, ya que la bondad debía ser natural ([194]).

Parece un traslado de la teoría marcionita el error que denuncia Orígenes *quod in materia corporali ea a Filio fiant, quae a Patre in substantiis spiritualibus prius fuerint deformata;* dice bien el maestro alejandrino, que semejante concepción está en pugna con el Evangelio, según el cual el Hijo hace lo mismo que el Padre ([195]). Un claro comentario de la cláusula del N. lo ofrece Orígenes en el siguiente pasaje: *Omnes animae atque omnes rationabiles naturae factae sunt vel creatae... quoniam quidem omnia a Deo per Christum facta sunt, sicut generaliter Ioannes docet in Evangelio dicens: Omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil. Per speciem autem et numeros ordinemque describens ea quae facta sunt, Paulus apostolus disserit hoc modo, quo omnia ostendat facta esse per Christum dicens: "Et omnia in ipso creata sunt quae in coelis sunt, et quae in terra, sive visibilia, sive invisibilia, sive sedes, sive dominationes, sive principatus, sive potestates, omnia per ipsum et in ipso creata sunt... Manifeste ergo... facta esse omnia et creata pronuntiat, sive visibilia quae sunt corporalia, sive invisibilia, quae non alia etiam arbitror quam incorporeas spiritualesque virtutes. Horum autem quae vel corporea vel incorporea generaliter*

(192) *Ibid.* 39; ed. cit. 169.

(193) Cfr. *Adv. Marc.* I, 16; ed. cit. 297-8.

(194) *Ibid.* I, 22; ed. cit. 319.

(195) *De princ.* 1, 2, 12. Koetschau, 45-6. Orígenes confiesa no ver claro cuándo fueron creados los ángeles (cfr. *ibid.* praef. 10. Koetschau, 16); pero su mismo indica que creó en su creación.

dixerat, ut mihi videtur, in sequentibus enumerat species, id est sedes, dominationes, principatus, potestates, virtutes" (196). En otra ocasión Orígenes equipara el "cielo" con esa sustancia espiritual: *Ante omnia coelum dicitur factum, id est, omnis spiritualis substantia super quam velut in throno quodam et sede Deus requiescit* (197). Otra vez, en cambio, parece que Orígenes admite otro cielo superior. Además de este κόσμος sensible, compuesto de los cielos y la tierra, hay un mundo en el que están los seres invisibles. Pero también éstos han sido creados gracias a la Sabiduría de Dios (198). Lo importante es afirmar que todo, aun lo invisible, ha sido creado: *Nihil est enim sive visibilis sive invisibilis creaturae quod Filio possit adaequari: nullo enim pacto creatori suo creatura potest conferri* (199). Van surgiendo más tarde nuevos contrincantes. En el *Diálogo de Adamancio,* el bardesanita Marino dice: "Negamos que el diablo haya sido creado por Dios" (200). Pero donde mejor iba a cuajar esa aversión constante de la gnosis contra la materia iba a ser en el maniqueísmo, que hace derivar de dos fuentes diversas el mundo sensible y material y el espiritual e invisible. Ante tan repetidos adversarios, no es de extrañar que hallara cabida en el Cesariense la cláusula que comentamos. También Atanasio, en su obra de juventud contra los gentiles, describe al Verbo pulsando la cítara de este mundo, de lo visible e invisible (201). No hay unanimidad, por otro lado, en la interpretación del ὁρατὰ καὶ ἀόρατα. Así, mientras Atanasio lo identifica con la fórmula "el cielo y la tierra" (202), más tarde el Crisóstomo establece la identidad ἀόρατα = ψυχή, ὁρατά = πάντες ἄνθρωποι (203).

Resumamos: los Padres, haciendo suyas las palabras de San Pablo, dicen que es único el Creador de todo, tanto de las cosas visibles como invisibles. Esta afirmación rechaza

---

(196) *Ibid.* 1, 7, 1; ed. cit. 86. Cfr. *ibid.* 3, 6, 7; ed: cit. 289.
(197) *In Gen.* hom. 1, 2; BAEHRENS, 3. Cfr. *in Ioan.* 1, 31; PREUSCHEN, 38.
(198) *In Ioan.* 19, 22; ed. cit. 323-4.
(199) *In ep. ad Rom.* 7, 9 PG 14, 1.129.
(200) Sect. 3.ª PG 11, 1.793; VAN DE SANDE BARKHUYZEN, p. 116.
(201) *Contra gent.* 42 PG 25, 84-85.
(202) *De tit. psalm.* PG 27, 1.161.
(203) Cfr. *in ep. ad Col. 1.ª* hom. 3.ª, 2 PG 62, 319.

los errores gnósticos de la dualidad de creadores según que se trate de los seres materiales o espirituales. Excluye también la afirmación gnóstica de que, fuera de Dios, algún ser, material o espiritual, haya podido ser previo a toda creación.

εἰς ἕνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν

Para proceder con orden, vamos a estudiar por separado: 1. Qué significa aquí el "un Señor". 2. Algún comentario acerca del nombre de Jesús en los Padres. 3.° Pruebas antenicenas de la mesianidad de Jesús.

Ya se ha demostrado que el título Κύριος, usado corrientemente por los LXX como sinónimo del Tetragrammaton, significa con frecuencia en el N. Testamento un apelativo estrictamente divino ([204]). Es manifiesto que, al decir nuestro N. "un Señor", ἕνα Κύριον, excluye el sentido vulgar que puede tener el término e insinúa ya, sin más, la divinidad de tan único Señor. En el Evangelio, Cristo había dicho a sus Apóstoles: "Vosotros me llamáis *el Maestro* y ὁ Κύριος, y decís bien; porque, efectivamente, lo soy" ([205]). Y es conocido el argumento de Jesús contra los escribas para demostrar su mesianidad por el testimonio del salmo, donde se lee: "Dijo el Señor a mi Señor" ([206]). Del título de "Señor" dado por David al Mesías arguye Jesús que éste es algo más que hijo suyo. Lo indudable es que, aunque el título de "Señor" conviene muy bien al Padre y a veces se le atribuye, sin embargo, con más frecuencia se aplica a Jesucristo; tanto, que ya desde el principio de la predicación apostólica se hace de él su apelativo característico ([207]). El texto paulino de donde parece estar copiada la cláusula que comentamos es el de *I Cor.* 8, 6: "Para nosotros hay un Dios, el Padre, quien lo hizo todo..., y un Señor Jesucristo, por quien todo se ha hecho." Este solo

---

(204) Véase, por ejemplo, F. ZORELL, *Novi Testamenti Lexicon Graecum*; W. BARDISSIN, *Kyrios als Gottesname in Judentum*, Giessen, 1926-29; K. PRUEMM, *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt*, vol. I, Leipzig 1935, p. 163 ss.

(205) IOAN. 13, 13.

(206) MATTH. 22, 44; MARC. 12, 36-37; LC. 20, 42.

(207) Entre otros textos, véase *Act.* 11, 17; 15, 11; 16, 31; 28, 31.

lugar no creo que bastaría para demostrar la divinidad estricta del título de "Señor", aunque haya que excluir también aquí, sobre todo por el contexto, la idea de un señor vulgar. Y si es verdad que se nos introduce de algún modo en la esfera de la divinidad, cabe pensar todavía que este único Señor sea una especie de semidiós, un dios de segunda categoría. Y no debía de sonar en tiempo de Nicea tan indudablemente como apelativo divino, cuando los Padres se vieron obligados a añadir tantas otras cláusulas para inculcar la verdadera divinidad de la segunda Persona. Ya hemos dicho, sin embargo, que muchas veces en el N. Testamento el término "Señor", aplicado a Jesucristo, significa, o por el artículo o por el contexto, su carácter divino. Así, por ejemplo, cuando San Pablo en aquel texto solemne describe la victoria de Jesucristo y afirma que todas las lenguas profesan: Κύριος, Jesucristo! (208).

Es tan repetido el uso de llamar "Señor" a la segunda Persona en toda la literatura cristiana, incluídos los símbolos primitivos, que huelga acumular textos de prueba. Nos limitaremos a recoger los que desentrañen algo el sentido del título. El paralelismo con que tanto el Padre como el Hijo se llaman "Señor", descubre a Ireneo la divinidad del segundo: "El Padre es Señor y el Hijo es Señor. El Padre es Dios y el Hijo es Dios; porque el que ha nacido de Dios, es Dios" (209). El mismo Ireneo nos da la interesante noticia de que los gnósticos no querían llamar "Señor" a Jesús, sino que se contentaban con apellidarle "Salvador", indicio de que aquel título tenía categoría de ser divino (210). Otra vez observa San Ireneo que el Espíritu Santo, así como no hubiera llamado absoluta y definitivamente "Dios" a quien no lo era, *neque Dominum appellasset aliquem ex sua persona, nisi qui dominatur omnium Deum Patrem, et Filium eius qui dominium accepit a Patre suo omnis conditionis* (211). Ahora bien: *vere igitur*

(208) *Philip.* 2, 15. Véase el interesante estudio de L. CERFAUX, "*Kyrios*" *dans les citations pauliniennes de l'Ancien Testament, Eph. Theol. Lov.* 20 (1943) 5-17.

(209) *Dem. evang.* 47; *Patr. Or.* XII, 779.

(210) *Adv. haer.* 1, 1, 1; HARVEY, I, 12.

(211) *Ibid.* 3, 6, 1; HARVEY, II, 20-21.

cum Pater sit Dominus et Filius vere sit Dominus, merito Spiritus Sanctus Domini appellatione signavit eos (212). Y en el capítulo VI del libro tercero de su obra maestra demuestra Ireneo que en la Escritura, tanto el Θεὸς como el Κύριος, se dicen sólo del Padre y del Hijo. En su Diálogo con Trifón, Justino se pone a probar cómo ya David llamaba "Señor" al futuro Mesías (213), y en otro pasaje vimos ya que ponía el Κύριος entre los nombres divinos (214). Y si Jesucristo se llama "Señor", es porque "señorea sobre todos", como dice Teófilo de Antioquía (215).

Ofrecen singular interés algunas observaciones de Tertuliano: *Augustus imperii formator, ne dominum quidem dici se volebat; et hoc enim Dei est cognomen. Dicam plane imperatorem dominum, sed more communi, sed quando non cogor ut Dominum Dei vice dicam. Ceterum liber sum illi; Dominus enim meus unus est, Deus omnipotens et aeternus, idem qui et ipsius* (216). Tal carácter divino tiene el "Señor" en su acepción elevada, que Tertuliano no quiere decirlo ni siquiera del emperador. Lo atribuye, en cambio, sólo a Dios todopoderoso, sin que se pueda ver aquí claramente si habla del Padre o de las tres Personas. Según Orígenes, "el Cristo de Dios, que es "Señor", prueba que domina a todos los señores por el hecho de haber invadido los confines de todos y haberse reclutado súbditos dentro de las fronteras de todos" (217). Tenemos aquí un argumento muy explotado por el maestro alejandrino: la difusión actual del cristianismo como prueba de su divinidad. El irse enseñoreando de toda la tierra prueba que Cristo es Señor. También Orígenes reconoce la analogía del título de "Señor" que se atribuye por excelencia a Dios. *Vere Deus unus est Deus et vere Dominus unus est Dominus. Caeteris vero qui ab ipso creati sunt contulit nomen istud non natura sed gratia* (218). Hermosamente se desarrolla el título de "Señor" en

(212) *Ibid.* II, 21.
(213) 32, 3 GOODSPEED, 126; 36 ss.; ed. cit. 131 ss
(214) *Apol.* II, 6; ibid. 82-83.
(215) *Ad Autol.* I, 4 PG 6, 1.029.
(216) *Apol.* 34; HOPPE, 83.
(217) *Contra Cels.* 8, 4; KOETSCHAU, 223.
(218) *In Exod.* 8, 2; BAEHRENS, 220.

aquel otro pasaje de Orígenes: "Señor es el que manda con autoridad; siervo, el que obedece servilmente. Señor es el que se vale de sus trabajos y con su dominio se libra del dolor; siervo es el que sufre, el que está pendiente del más fuerte, el que necesita del cuidado de su señor. Hay muchos señores; pero felices los que tienen por Señor a nuestro Señor Jesucristo" (219). No ha escapado al autor de la *Hexaplaris* el pormenor de que el Tetragrammaton hebraico se traduce por Κύριος (220). El sello señorial es el que confiere grandeza al Mesías. Una vez Orígenes establece esta comparación entre el Bautista y Jesucristo: "Y es grande, no como Juan servilmente, sino como Señor de todo y como Señor en todas partes, de suerte que no sólo por las palabras, sino con obras se prueba que es grande" (221). En aquellos tiempos de esclavitud y de absoluta sumisión al beneplácito de una persona, el término "señor" decía más que en nuestra época. Tener a uno como señor, significaba entregarse a él en cuerpo y alma. En ese sentido, suenan muy elocuentes frases como aquella compuesta por Orígenes con palabras bíblicas: "Hay muchos señores; pero para nosotros no hay más Señor que Jesucristo" (222). Parece que se refiere a Jesucristo Lactancio cuando escribe: *solus dominus nuncupandus qui regit, qui habet vitae ac necis veram et perpetuam potestatem* (223).

Es de notar que, aun siendo verdad que el título de "Señor" lo dan los Padres prenicenos a Jesucristo sencillamente, pero al recalcar su carácter divino lo consideran más bien como propio de la segunda Persona. Es decir, que consideran a Jesucristo "Señor", sobre todo, en cuanto Dios, lo que no quiere decir que no lo sea también en cuanto hombre, especialmente si a esa humanidad se la considera unida hipostáticamente al Verbo. Pero en el N. no se ha pretendido entrar en esas distinciones. Si se considera que en todo este período hubo una constante lucha entre el Imperio romano y la Iglesia, no sorprenderá tanto el que los autores antenicenos, al

(219) *In Numer.* PG 12, 581.
(220) *Select. in ps.* 2 PG 12, 1.104.
(221) *In Lc.* PG 13, 1.901.
(222) *In Ioan.* 2, 3; PREUSCHEN, 55.
(223) *Divin. Inst.* IV, 4; BRANDT-LAUBMANN, p. 284.

apellidar a Jesucristo "Señor", κύριος y δεσπότης y *Dominus,* no hayan empleado aquellos títulos afines de "Rey", βασιλεύς, *Imperator,* que, sin duda, hubieran suscitado mil suspicacias contra la lealtad patriótica, ya muy en entredicho, de los cristianos del Imperio. En cambio, cuando se hizo la paz entre la Iglsia y el Estado, tanto los teólogos como los imagineros dieron esos títulos regios a Jesucristo.

Dos adversarios del nombre de "Jesús" conoce Tertuliano. Por una parte, los marcionitas; pero, sobre todo, los judíos, quienes objetaban que no estaba profetizado el nombre de Jesús como nombre del Mesías. Tertuliano responde: *Dum Moysi successòr destinaretur Auses filius Nave, transfertur certe de pristino nomine et incipit vocari Iesus... Hanc prius dicimus figuram futuri fuisse,* ya que Jesús nos había de sacar del desierto y llevarnos a la Tierra de promisión, lo que no hizo la Ley Antigua, representada por Moisés, sino la Nueva. *Sic igitur utrumque nomen competiit Christo Dei, ut et Iesus et Christus appellaretur* (224). También para Clemente de Alejandría, Jesús, el hijo de Nave, es figura de Cristo (225); pero se debe decir que no hay más que "un Jesús" (226). Jesús es, conforme a Orígenes, el nombre sobre todo nombre dado a Cristo; por eso nadie lo ha llevado durante muchas generaciones (227). Y en otra parte escribe: *Vocabulum Iesu gloriosum omni adoratu cultuque appellari, neque ab eis [angelis] efferri in mundum, sed ab excellentiori quadam maiorique natura* (228). Terminaré notando que, si se ha de creer a Eusebio de Cesarea, fué Moisés el que impuso por vez primera el nombre de Jesús (229).

El de Χριστὸς es el nombre que, traducido del hebreo, indica el Ungido de Jahvé, el Mesías prometido y enviado luego

(224) *Adv. Iud.* 9; KROYMANN, pp. 295-298. Cfr. *Adv. Marc.* 3, 16, ed. cit. 402.
(225) *Paed.* 1, 7, 60; STAEHLIN, 125.
(226) *Protr.* 12, 120; ed. cit. 84.
(227) *In libr. Iesu Nave* hom. 1, 1, BAEHRENS, 288.
(228) *In Lc.* 14; RAUER, 95-96.
(229) *H. E.* 1, 3; SCHWARTZ, 30.

al mundo para la redención, no sólo de los hebreos, sino de todos los nacidos de Adán.

El N. hereda del N. Testamento y de la tradición anterior la confesión de la mesianidad de Jesús. A título de comentario podríamos citar aquí muchos textos en los que se admite, o la filiación divina, o la divinidad de Jesucristo, argumentaciones que explícita o implícitamente suponen la mesianidad. Pero, para evitar inútiles repeticiones, citaremos esos pasajes cuando hagamos la exégesis de los dogmas respectivos. Aquí nos ceñiremos a los documentos en los que expresamente se insiste en la idea de la mesianidad del Señor.

Cuando nace Jesús en Belén, los ángeles avisan a los pastores: "Os ha nacido el Salvador que es el Mesías Señor" (230). Es clásico el episodio de la samaritana, a la cual dice Jesús, al declarar ésta su expectación del Mesías: "Yo lo soy, el que hablo contigo" (231). Tomando pie de las profecías acerca de los padecimientos del Mesías, prueba San Pedro que Jesús lo fué: "Dios ha cumplido de esta suerte lo anunciado por la boca de todos los profetas, en orden a la pasión de su Cristo" (232). Por eso invoca luego su autoridad y el nombre de Jesús el Mesías, o Jesucristo, a quien los judíos han crucificado, pero a quien Dios ha resucitado de entre los muertos (233). Por eso cree él, con los demás cristianos, "en el Señor Jesús el Mesías" (234). También la predicación de San Pablo tiene como tema que "Jesús es el Mesías" (235). Y en su pluma se ha hecho ya corriente llamar a Jesús, Jesucristo (236). San Juan, en su primera carta, exclama: "¿Quién es embustero sino quien niega que Jesús es el Mesías?" (237). Por eso dice más tarde que "quienquiera que creyere que Jesús es el Mesías, ha nacido de Dios" (238).

---

(230) Lc. 2, 11.
(231) Ioan. 4, 26.
(232) *Act.* 3, 18.
(233) *Act.* 4, 10.
(234) *Act.* 11, 17. Cfr. *ibid.* 15, 11.
(235) *Act.* 18, 5. Cfr. 18, 28; 28, 31.
(236) Sólo en la *I Cor.* hay estos lugares: 1, 3; 1, 30; 8, 60.
(237) *I Ioan.* 2, 22.
(238) *Ibid.* 5, 1.

La demostración de la mesianidad de Jesús encuentra su lugar más adecuado en los libros polémicos contra los judíos, como es el *Diálogo con Trifón* de San Justino. No sólo se traen a colación las antiguas profecías cumplidas durante la vida, pasión y resurrección del Señor, sino que se invoca también la realidad presente de que los gentiles creen en Él (239). También Tertuliano, en su *Adversus Iudaeos*, toma a pechos la defensa de la mesianidad de Jesús (240). El argumento más esgrimido es el del cumplimiento de las antiguas profecías. Se han cumplido las semanas de Daniel (241), y se han realizado las predicciones acerca del nacimiento y vida del Mesías (242). Lo de *Maledictus qui pendet a ligno,* invocado por los judíos, se entiende cuando el crucificado ha sido, efectivamente, reo. Por otra parte, la pasión del Mesías estaba ampliamente profetizada, así como su resurrección y reino mundial (243). Tampoco Tertuliano descuida la demostración de la mesianidad por el hecho de que ya entonces dominaba en el mundo Jesucristo (244). En varios lugares aborda Orígenes la cuestión de la mesianidad. El gran exegeta alude a Oseas 3, 4 (245), y en breve al cumplimiento de los vaticinios (246). Cuando estudia los salmos, prueba que el 21 y el 68 son mesiánicos (247), lo mismo que el 49, con lo de *Deus manifeste veniet,* que se refiere a la Encarnación (248). Profecías mesiánicas hay también, como enseña Orígenes, en el *Pentateuco: Gen.* 49, 8; 49, 10; *Num.* 24, 7 ss.; 24, 17 ss.; *Deut.* 33, 7 (249). En vísperas del sínodo niceno, San Atanasio recurre a las profecías del A. Testamento para demostrar la mesianidad de Jesús (250), y Eusebio de Cesarea observa que, si, según el A. Testamento, "cristos" y ungidos son los pontífices, reyes

(239) GOODSPEED, 240-41.
(240) Cfr. también *Adv. Marc.* 3, 14; KROYMANN, 398-400
(241) Cfr. *Adv. Iud.* 3; KROYMANN, 275-286
(242) Cfr. *ibid.* 9; ed. cit. 236-300.
(243) *Ibid.* 9-14; ed. cit. 301-331
(244) Cfr. *ibid.* 7. ed. cit. 273-275
(245) *De princ.* 4; KOETSCHAU, 292 ss
(246) *Ibid.*
(247) *In ps.* 29 PG 12, 1.293
(248) *In ps.* 49 PG 12 1.449
(249) Cfr. *in Ioan.* 13, 26; PREUSCHEN, 250-51
(250) *De incarn. Verbi* 35-40 PG 25 156-168

y algunos profetas, en este sentido son imagen de Jesús, Sumo Sacerdote, Rey y Profeta. Él será "ungido" por Dios según *Isa.* 61, y *Ps.* 44 (251).

Resumamos: al confesar "un Señor Jesucristo" los Padres de Nicea, repiten la revelación contenida ya en el N. Testamento. Aunque no tan inequívocamente como en las cláusulas posteriores, el título de "un Señor" indica, vista también la tradición prenicena, el carácter divino de Jesucristo. Nótese la alternativa del enfoque en el N. Se ha comenzado considerando al Padre en la eternidad. Aquí, al decir Jesucristo, estamos en la figura histórica. En seguida, con el Hijo de Dios y las explicaciones de su descendencia nos remontaremos otra vez a la eternidad, para luego bajar con el ciclo cristológico. Ya esto constituye una prueba de la identidad entre el Jesús histórico y la segunda Persona de la Trinidad.

τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ

Dos razones principales nos mueven a estudiar con particular detenimiento esta cláusula: 1.ª Se trata de un dogma básico, en el que estriban todos los subsiguientes. Porque si Jesús es el Hijo de Dios en el sentido estricto y natural, se deduce que ha sido verdaderamente engendrado, y no hecho, que procede de la sustancia del Padre, que es consustancial a Él, que es Dios verdadero. 2.ª Comienza aquí en el N. la serie de proposiciones en las que hay lucha contra el arrianismo. Hasta aquí, Arrio hubiera firmado todas las cláusulas. Aquí comienza el primer ataque contra su doctrina. Ya antes del concilio, Arrio había escrito que Jesús no era el Hijo natural del Padre, mientras San Alejandro de Alejandría había defendido el dogma cristiano de su filiación natural y unigénita.

Advirtamos desde el principio que también los hombres son llamados "hijos de Dios". Pero cuando en el N. Testamento y en la tradición se atribuye a Jesucristo este título, lleva generalmente el artículo, lo que equivale a decir que es el Hijo propiamente dicho. Muchas veces se añaden aún otras

(251) *H. E.* 1, 3; SCHWARTZ, 34. Se citan asimismo *Ser. Thren.* 4, 20; *Ps.* 2, 1. 2; *Dan.* 7.

frases, como en el N., que eliminan con mayor claridad, si se quiere, el posible equívoco. Al decir que nuestro Señor Jesucristo es el Hijo de Dios, se hacen explícita e implícitamente varias afirmaciones: 1.° Que el Jesús histórico es la segunda Persona de la Trinidad, lo que niega Pablo de Samosata. 2.° Que el Hijo se distingue realmente del Padre, dogma impugnado por el monarquianismo sabeliano. 3.° Que Jesús es el Hijo propio y natural del Padre, afirmación contraria a los errores de Arrio.

Que Jesús sea "el Hijo de Dios" es uno de los dogmas más clara y repetidamente revelados en el N. Testamento. En el Jordán y en el Tabor se oye la voz del Padre, que dice: "Éste es el Hijo mío, el amado, en quien me he complacido" (252). Y son muchos los que apellidan así a Jesucristo. Mateo nos conserva los testimonios de los diablos (253), de San Pedro (254), alabado por el Señor; del Centurión (255), y del mismo Jesucristo cuando prescribe el bautismo en el nombre del Padre "y del Hijo" y del Espíritu Santo (256), y cuando se declara "el Hijo del Dios vivo" ante Caifás (257). Marcos alude al testimonio del Centurión (258). Lucas nos conserva el del arcángel San Gabriel (259), el de los demonios (260), y el de Jesús, que, cuando las muchedumbres exclamaban: "¿Eres, pues, tú el Hijo de Dios?", respondió: "¡Vosotros decís que yo lo soy!" (261). Además de esta confesión tan categórica, Lucas nos ha conservado otra indirecta, cuando Jesús, aludiendo a Sí mismo, asegura que nadie conoce "quién es el Hijo sino el Padre; y quién es el Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar" (262). Ya es notorio que el Evangelio de San Juan es muy rico en pruebas de la filiación divina

(252) MATTH. 3, 17; 17, 5; MC. 1, 11; LC. 3, 22; 9, 35
(253) 8, 29
(254) 16, 16
(255) 27, 54
(256) 28, 19
(257) 26, 63-64. CFR. 21, 37
(258) 15, 39
(259) 1, 35
(260) 4, 41
(261) 22, 70
(262) 10, 22

de Jesucristo. Leemos allí el testimonio del Bautista ([263]), el de Natanael ([264]), el de Marta ([265]) y el del mismo evangelista ([266]). Pero los más elocuentes son los que éste recoge de los labios mismos del Señor. Muchas veces habla Jesucristo de su Padre Celestial; y casi siempre sus palabras indican que se trata de una filiación propiamente dicha y diversa de la que nos corresponde como a cristianos; como cuando al ciego curado declara que es "el Hijo de Dios" ([267]). "Ni me conocéis a Mí, ni a mi Padre: tal vez si me conocierais, conoceríais también al Padre" ([268]). "Como el Padre me conoce, así conozco Yo al Padre" ([269]). "Yo y el Padre somos una misma cosa" ([270]). "Soy el Hijo de Dios" ([271]). "En Mí está el Padre, y Yo en el Padre" ([272]). Es conocido este episodio del cap. 10. Jesús dice que Él es una misma cosa con el Padre, y esto suscita la indignación del pueblo, que le quiere apedrear. Entonces Jesús les arguye que también en el A. Testamento se ha dado el título de "Dios" a otros distintos del Padre celestial; luego, ¿por qué se escandalizan de que Él se apellide "Hijo de Dios"?—esta vez sin artículo—. La respuesta del Señor puede tener el carácter de un argumento *ad hominem;* y que lo tiene, lo prueba todo el conjunto de los demás testimonios que estamos reseñando, en los que, o la presencia del artículo, u otras expresiones, o el mismo contexto, demuestran que se afirma la filiación natural y propia. Así, por ejemplo, cuando el Señor recibe la noticia de la enfermedad de Lázaro, promete que ésta servirá para que sea glorificado por ella "el Hijo de Dios" ([273]). Tan identificado está con su Padre, que "quien me ve, ve al que me envió" ([274]). En su sermón de la Cena,

---

(263) 1, 34.
(264) 1, 49.
(265) 11, 27.
(266) 20, 31.
(267) 9, 35-37.
(268) 8, 19.
(269) 10, 15.
(270) 10, 30.
(271) 10, 36.
(272) 10, 38.
(273) 11, 4.
(274) 12, 45. Cfr. 14, 9.

Jesús pide a su Padre que le engrandezca con la gloria que tuvo antes de que el mundo existiera (275). Todo lo del Padre es de Jesús, y viceversa (276). Lo que ha dado el Padre a Jesús es más que todas las cosas (277). Sin embargo, es el mismo San Juan quien nos ha trasmitido aquella frase del Señor que, mal interpretada, irá a formar parte del arsenal de los arrianos: "El Padre es mayor que Yo" (278); ya nos dirá la tradición en qué sentido.

Los Apóstoles inculcaron mucho el dogma de la filiación divina de Jesucristo. Pablo predicaba "que Jesús es el Hijo del Dios" (279). No ignoraba él que "los que se dejan llevar del espíritu de Dios, ésos son hijos [sin artículo] de Dios" (280). Pero Jesús es "el Hijo [con artículo] de Dios" (281); es "el Hijo propio" (282); el Hijo que Él ha mandado al mundo (283); el que tiene un reino al que nos ha trasladado el Padre (284). Esta dignidad encumbra a Jesús por encima de los ángeles: "Porque ¿a qué ángel dijo [Dios] alguna vez: Tú eres mi Hijo, hoy te he engendrado Yo? ¿Y aquello: Yo seré para Él Padre y Él será para Mí Hijo?" (285). No es tan frecuente esta confesión de la filiación divina en San Pedro, quien, sin embargo, recuerda y testifica la voz del Padre oída en el Tabor (286). En cambio, San Juan, en sus cartas, sigue la pauta de su Evangelio. "Quien niega al Hijo, tampoco tiene al Padre; quien confiesa al Hijo, tiene también al Padre" (287). El mandato del Padre es que creamos en el nombre de su Hijo (288), y se ha manifestado la caridad del

(275) 17, 5. Cfr. 17, 24.
(276) 17, 10. 16, 15.
(277) 10, 29.
(278) 14, 28.
(279) *Act.* 9, 20.
(280) *Rom.* 8, 14. Cfr. 8, 29: "primogenito entre muchos hermanos". 9, 26. *Gal.* 3, 26.
(281) *Rom.* 8, 14.
(282) *Rom.* 8, 32.
(283) *Gál.* 4, 4.
(284) *Col.* 1, 13.
(285) *Hebr.* 1, 10.
(286) *II Petr.* 1, 17-18.
(287) *I Ioan.* 2, 22-23.
(288) *Ibid.* 3, 23.

Dios Padre en habernos dado a su Hijo unigénito (289). Por eso, "quien confesare que Jesús es el Hijo de Dios, Dios está en él" (290). Y ¿quién es el que vence al mundo, sino el que cree que Jesús es el Hijo de Dios?" (291). Sin pretender agotar la materia, hemos recogido los pasajes más significativos del N. Testamento, en los que aparece revelado que por encima de los fieles llamados "hijos de Dios" hay un Hijo propio del Padre, anterior al mundo, unigénito, a quien el Padre ha dado todo, a quien ha enviado al mundo, quien con Él forma una sola cosa, a quien Él ha engendrado? Todo este conjunto de expresiones significa claramente una filiación propiamente dicha, natural y real.

Como es obvio, no es el caso de acumular todos los textos patrísticos en que se llama Hijo de Dios a Jesucristo. Nos limitaremos a estudiar los que de algún modo declaran la naturaleza de esa filiación divina. "El Hijo de Dios—dice el *Pastor* de Hermas—es más antiguo que toda criatura suya, de suerte que ha sido consejero del Padre en la creación de las cosas" (292). En el himno «Φῶς ἱλαρόν», que data del siglo II, se aclama: "Hijo de Dios, que das la vida" (293). No falta, como es natural, el testimonio de nuestra filiación adoptiva, cuyo testamento ha abierto el Padre al fin de los tiempos (294). Pero el mismo Ireneo, que es el que lo dice, reconoce que el Hijo Eterno, el que estaba desde el principio junto al Padre, es el que vino al mundo (295). "Hay que creer en especial que hay un Hijo de Dios y que existe, no sólo desde el momento en que va a aparecer el mundo, sino aun antes de la creación del mundo" (296). Y de propósito se pone a probar por el salmo 2, 7-8, y por Isaías 45, 1; 49, 5-6, que Cristo es el Hijo

---

(289) *Ibid.* 4, 9.

(290) *Ibid.* 4, 15.

(291) *Ibid.* 5, 5.

(292) *Pastor*, sim. IX, 12, 2; FUNK, I, 598.

(293) F. X. DOELGER, *Antike und Christentum* V (1936) 13 s.

(294) IRENEO, *Dem. Evang.* 8; *Patr. Or.* XII, 760.

(295) Cfr. *ibid.* 10; *P. O.* XII, 761; *ibid.* 30; *P. O.* XII, 771; 40; *P. O.* XII, 776.

(296) *Ibid.* 43; *P. O.* XII, 777.

de Dios (297). Este Hijo de Dios es el que es (298). Justino conoce las dos acepciones del término "Hijo de Dios". Hablando en tono polémico contra los paganos, exclama: "El Hijo de Dios, llamado Jesús, aunque fuera, según la regla general, sólo hombre, por su sabiduría sería digno de ser llamado Hijo de Dios [υἱὸς Θεοῦ]; ya que a un padre de hombres y dioses todos los autores le llaman ὁ Θεός". Y si ha sido engendrado de un modo especial, también lo fué Hermes; y si fué crucificado, también padecieron los hijos de Júpiter (299). Pero a continuación observa que Jesucristo es "el único propiamente Hijo engendrado por Él [— por Dios]" (300). También el ateniense Atenágoras insiste en la filiación divina de Jesucristo. "Reconocemos también—dice—un Hijo de Dios. Y que ninguno me crea ridículo que el Dios tenga un Hijo." Porque no se trata de hijos de dioses a la manera de los que fingen los poetas paganos. "Sino que es el Hijo de Dios, Verbo del Padre en pensamiento y potencia" (301). "Estando, pues, el Hijo en el Padre y el Padre en el Hijo en la unidad y fuerza del espíritu, el Hijo de Dios es mente y Verbo del Padre. Y si por la abundancia de vuestro talento queréis saber qué quiere decir el Hijo, os diré brevemente que el Padre tiene al principio un Hijo, no hecho [οὐχ' ὡς γενόμενον]..., sino que procedió para ser idea y potencia de todas las cosas materiales que yacían a manera de masa terrena informe e inerte" (302). Asoma ya aquí la teoría del λόγος ἐνδιαθετός, que veremos en seguida. Tertuliano explica el que Jesucristo increpara al demonio cuando le llamaba Hijo de Dios, por aquello de que *ab hominibus non a spiritibus inmundis volebat se Filium Dei agnosci* (303). En su polémica contra Marción, que negaba que Jesús fuera Hijo del Creador y del Dios del A. Testamento, Tertuliano insiste en lo contrario. Por eso, cuando se oye en el Tabor la voz del Padre, que dice:

(297) *Ibid.* 49-50; *P. O.* XII 780-81.
(298) *Ibid.* 95; *P. O.* XII. 797.
(299) *Apol.* I. 22. GOODSPEED. 41. Cfr. *Dial. c. Tryph.* 124. 4. *ibid.* p. 215.
(300) *Ibid.* I. 23; ed. cit. 42.
(301) *Supplic.* 10. GOODSPEED, 324.
(302) *Ibid.* 10; ed. cit. 324-25.
(303) *Adv. Marc.* 4. 8. PL 2. 373.

Hic est Filius meus dilectus; utique subaudit; quem repromisi, anota el escritor africano (304). Notable es el énfasis con que Novaciano afirma la filiación divina de Cristo: *Eadem regula veritatis docet nos credere post Patrem etiam in Filium Dei, Christum Iesum Dominum nostrum, sed Dei Filium; huius Dei qui et unus et solus est... Hunc Iesum Christum iterum dicam huius Dei Filium* (305). Esta filiación la entiende Novaciano en un sentido estricto. *Hic est enim legitimus Dei Filius qui ex ipso Deo est, qui dum sanctum istud assumit, et sibi filium hominis adnectit, et illum ad se rapit atque transducit, connexione sua et permistione sociata praestat et Filium illum Dei facit, quod ille naturaliter non fuit* (306). Donde se explica que la filiación la tiene Jesús en cuanto Dios, pero la comunica también a la humanidad, a la que naturalmente no compete, para que también a ella se extienda. Merece citarse aquí aquel otro texto de Novaciano. Habla primero del Padre: *Ex quo quando ipse voluit, Sermo Filius natus est: qui non in sono percussi aeris, aut tono coactae de visceribus vocis accipitur, sed in substantia prolatae à Deo virtutis agnoscitur: cuius sacrae et divinae nativitatis arcana nec Apostolus didicit... Hic ergo cum sit genitus a Patre, semper est in Patre. Semper autem sic dico, ut non innatum, sed natum probem. Sed qui ante omne tempus est, semper in Patre fuisse dicendus est: nec enim tempus illis assignari potest, qui ante tempus est. Semper enim in Patre; ne Pater non semper sit Pater... Hic ergo quando Pater voluit processit ex Patre: et qui in Patre fuit, quia ex Patre fuit, cum Patre postmodum fuit, quia ex Patre processit: substantia scilicet illa divina, cuius nomen est Verbum, per quod facta sunt omnia et sine quo factum est nihil.* Este Hijo es "*Deus ex Deo*", *secundam personam efficiens post Patrem qua Filius; sed non eripiens illud Patri, quod unus est Deus.* Ahora bien; sólo si el Hijo fuera ingénito, o sin principio, o incomprensible, o invisible, como el Padre, tendríamos dos dioses.

---

(304) *Ibid.* 4, 22; PL 2, 414.
(305) *De Trin.* 9 PL 3, 927-28.
(306) *Ibid.* 24 PL 3, 933-934.

Pero el Verbo *quidquid est, non ex se est, quia nec innatus est; sed ex Patre est, quia genitus est. Patri suo originem suam debens, discordiam divinitatis de numero duorum Deorum facere non potuit, qui ex illo qui est unus Deus, originem nascendo contraxit. Quo genere dum et unigenitus est, et primogenitus, ex illo qui originem non habet, unus est omnium rerum et principium et caput* (307). No todo es exacto en este razonamiento de Novaciano, impregnado de cierto subordinacianismo. Observemos que concibe como un griego el principio de la unidad divina y que reserva para el Padre el uso del "un Dios", a pesar de reconocer, por otra parte, que el Verbo es verdaderamente su Hijo y, por lo mismo, acreedor al título de Dios. Se trata de una filiación propiamente dicha.

Cuando surgió el error de Sabelio y llegó a oídos del Papa Dionisio de Roma, éste lo condenó. "Porque éste—escribía—blasfema diciendo que el Hijo es el mismo Padre y viceversa" (308). Evidentemente, el υἱοπάτωρ de los sabelianos negaba la verdadera y distinta personalidad del Hijo, por lo que lógicamente se les llamó también "patripasianos". A otros adversarios, a los gnósticos, alude, en cambio, Clemente de Alejandría cuando asegura: "Los que se tienen por sabios tienen por mito el que el Hijo de Dios hable por un hombre, que Dios tenga un Hijo, y que Éste haya padecido" (309). Muy inspiradas en Platón están las diferencias que ve Clemente entre el Padre y el Hijo. "Ahora bien—escribe—; Dios, por ser indemostrable, no es objeto de ciencia: por otra parte, el Hijo es la sabiduría, la ciencia, la verdad y todo lo demás que es de esta naturaleza. Y, sin embargo, se le puede demostrar y argüir; y todas las potencias del espíritu, hechas una sola cosa, tienden a lo mismo, al Hijo. Es incomensurable en cada uno de los conceptos de sus potencias. Y con todo, el Hijo no viene a ser sencillamente uno como uno, ni muchas cosas como partes, sino una cosa que equivale a todas, de la que también proceden todas: porque Él es el círculo de todas

(307) *De Trin.* 31 PL 3, 949-951.
(308) Citado por ATANASIO, *De decr. nic. syn.* 26 PL 5, 110 s.
(309) *Strom.* 1, 18; STAEHLIN, 57.

las potencias que corren y confluyen en la unidad. Y por eso el Verbo se llama A y Ω: sólo en Él el fin se convierte en principio, y acaba por remontarse de nuevo al principio sin experimentar intervalo alguno" (310). En otra parte reconoce el maestro alejandrino, que aunque a los profetas los llamamos "hijos de Dios", sin embargo, "el Señor es el Hijo genuino" (311); y es aquel mismo Hijo vaticinado por los profetas y predicado por los testimonios contemporáneos, recalca Clemente contra los marcionitas (312). Muy bellamente habla en otro lugar de la índole del Hijo divino. "Perfectísima y santísima y principalísima y dominantísima e imperantísima y beneficentísima es la naturaleza del Hijo, la cual está cercanísima al único Todopoderoso. Es la mayor primacía, que todo lo ordena conforme a la voluntad del Padre y todo lo gobierna óptimamente, obrando todo con incesante e inagotable poder, porque obra atalayando los designios arcanos. Y es que nunca sale de su atalaya el Hijo de Dios: no está repartido, no está dividido, no se traslada de un lugar a otro, está siempre y en todas partes y ningún lugar lo contiene: todo inteligencia (νοῦς), todo luz paterna, todo ojos, observador de todo, lo escucha todo, todo lo sabe, escruta los poderes con su poder" (313).

Muy oportunamente insistió Orígenes en que el Hijo de Dios no era algo accidental, como venían a decir los monarquianos. Porque aunque a él se le atribuye el título de Sabiduría, *nemo tamen putet aliquid nos insubstantivum dicere cum eum Dei sapientiam nominamus: id est, ut exempli causa finxerim, quod eum non velut animal quoddam sapiens, sed rem aliquam quae sapientes efficiat, intelligamus, praebentem se et mentibus inserentem eorum qui capaces virtutum eius atque intelligentiae fiunt. Si ergo semel recte receptum est, unigenitum Filium Dei sapientiam eius esse substantialiter subsistentem, nescio si iam ultra evagari sensus noster debeat ad suspicandum, ne forte ipsa "hypostasis" (id est*

(310) *Ibíd.* 4, 25; ed. cit. 317-318.
(311) *Ibíd.* 5, 13; ed. cit. 382.
(312) *Ibíd.* 6, 15; ed. cit. 489 ss.
(313) *Ibíd.* 7, 2; ed. cit. 5-6.

substantia) eius, corporeum aliquid habeat, siendo así que todo lo corporal tiene hábito, color y figura, cosas que no se conciben en la Sabiduría divina (314). En la misma obra maestra escribe otra vez Orígenes algunas frases acerca de cómo se realiza la generación de la segunda Persona, frases que recogeremos a su tiempo; la conclusión que de todo ello saca es: *Non enim per adoptionem Spiritus Filius fit extrinsecus, sed natura Filius est* (315). Mucha materia nos dará Orígenes al estudiar el modo de la generación del Hijo. Señalemos ahora su testimonio de que *sicut autem participio Filii Dei quis in filium adoptatur, et participio sapientiae in Deo sapiens efficitur* (316); y así también, por la participación del Espíritu se santifican los hombres. Es lo mismo que enseña polemizando contra Celso: "Este [Cristo] difiere mucho y profundamente de todo el que por la virtud se llama hijo de Dios, ya que es a manera de fuente y principio de los tales" (317). Y algo más tarde declara: "Era propiamente Hijo de Dios, Dios Verbo, poder de Dios y sabiduría de Dios el llamado Cristo" (318). Advierte el maestro alejandrino que no son muchos los que han venido a la tierra diciendo que eran dioses. "Ahora bien —añade—; en toda la tierra no hay sino un Jesús; sólo Él ha venido al género humano como Hijo de Dios" (319). Esta filiación divina no hay que entenderla en el sentido mitológico de aquellos que Celso citaba ya como modelos de las teorías cristianas. "Cree [Celso] que nosotros decimos "Hijo de Dios" remedando lo del mundo, como si hubiera procedido de Dios y hubiera sido su Hijo, y, por lo tanto, Dios. Y es que no ha podido, atendiendo a los tiempos de Moisés y los profetas, ver que los profetas de los judíos habían hablado ya de un Hijo de Dios antes de los helenos y de los que Celso llama hombres antiguos. Ni ha querido sacar a colación lo que hemos citado de las epístolas de Platón, en las que éste habla del artista de este universo como de un Hijo de Dios;

(314) *De princ.* 1, 2, 1-2; Koetschau, 28-29.
(315) *Ibid.* 1, 2, 4; ed. cit. 33.
(316) *Ibid.* 4, 5, ed. cit. 356.
(317) *Contra Cels.* 1, 57, ed. cit. 108.
(318) *Ibid.* 1, 66; ed. cit. 120.
(319) *Ibid.* 6, 11; ed. cit. 81.

para no verse obligado a admitir, con Platón, a quien colma de alabanzas, que el demiurgo de este universo es Hijo de Dios, mientras que el Dios primero y sobre todo es Padre suyo" (320). De este razonamiento algo fluctuante emergen dos pensamientos claros. La idea de la filiación divina no la hemos tomado de esos autores antiguos del helenismo, sino que está ya en Moisés y los profetas. El mismo Platón admite la filiación divina del demiurgo. A pesar de la oposición de Celso, Orígenes insiste en su enseñanza. "Nosotros sabemos que Éste es Hijo suyo y Aquél es su Padre. Y en esto no hay nada inconveniente ni impropio del Dios que tiene este Hijo Unigénito. Y nadie nos podrá convencer de que Éste no es Hijo del ingénito Dios y Padre" (321). No ignora el maestro de Alejandría que también a los hombres concede Dios el título de hijos suyos. "Pablo el santo fué hecho hijo [sin artículo] de Dios por medio del Evangelio. Y él a su vez engendró hijos y los condujo a Dios. Llama hijos a aquellos de quienes Dios se toma mucho cuidado, los que por modo maravilloso son salvados y a los que Dios ha perdonado como a hijos" (322). Pero esta filiación no es comparable con la del Unigénito. *Christus vero sicut per hoc quod Christus est facit christos, ita et per hoc quod est Filius Dei et filius proprius et unigenitus, omnes eos qui percipiunt ab eo spiritum adoptionis, filios Dei facit* (323). Hay herejes que atentan contra esa filiación. Hay quienes piensan falsamente de Dios pretendiendo aumentar su gloria, "como son los que confunden la noción del Padre y del Hijo y conceden que son uno en la *hipóstasis* el Padre y el Hijo, distinguiendo el único sujeto sólo *secundum rationem et secundum nomina*" (324). Entiéndase la "hipóstasis" por "persona", y tendremos una clara alusión a los nominalistas monarquianos. Probablemente van también contra ellos aquellas frases que Orígenes escribe en su comentario a San Juan. Piensan algunos equivocadamente

(320) *Ibíd.* 6, 47; ed. cit. 118.
(321) *Ibíd.* 8, 14; ed. cit. 231.
(322) *In ps.* 28 PG 12, 1.289.
(323) *In Isa.* PG 13, 217-218.
(324) *In Matth.* 17, 14; KLOSTERMANN, 624.

"que el Hijo de Dios es una prolación paterna como compuesta de sílabas, y no le conceden, si bien los examinamos, una correspondiente hipóstasis ni concretan claramente su esencia (οὐσία), no decimos ésta o aquélla, sino, de algún modo, la esencia. Porque que el Hijo es un Verbo proferido, eso cualquiera puede fácilmente entenderlo; pero aseguramos que el tal Verbo vive, y o es que no está separado del Padre y, según esto, no subsiste ni es Hijo, o está separado el Dios Verbo y tiene un ser (ἢ καὶ κεχωρισμένον καὶ οὐσιωμένον)" (325). Más adelante, al afirmar que el Espíritu Santo no es Hijo, sostiene que "sólo el Unigénito es desde el principio Hijo por naturaleza" (326). Muy claramente resulta afirmada la estricta filiación divina de Cristo cuando la compara Orígenes con la de los hombres. *Ita ergo et hi qui accipiunt spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus: Abba, Pater, filii quidem Dei sunt, sed non sicut unigenitus Filius. Unigenitus enim natura Filius, et semper et inseparabiliter Filius est; caeteri vero pro eo quod susceperunt in se Filium Dei, potestatem acceperunt filii Dei fieri. Qui... non tamen ea nativitate sunt nati qua natus est unigenitus Filius. Propter quod quantam differentiam verus Deus habet ad eos, quibus dicitur: Ego dixi, Dii estis, tantam differentiam habet verus Filius ad eos qui audiunt: Filii excelsi omnes* (327). Con la misma claridad expresa su pensamiento Orígenes cuando escribe: *Sicut enim multi sunt filii Dei... unus tamen est natura Filius et Unigenitus de Patre, per quem omnes filii appellantur, ita et spiritus multi quidem sunt sed unus est qui vere ex ipso Deo procedit et caeteris omnibus vocabuli ac sanctificationis suae gratiam donat* (328).

La teología de la filiación, tan bien ilustrada por Orígenes, tuvo un contradictor, antes de terminar el siglo III, en la persona de Pablo de Samosata. Este precursor del nestorianismo enseñaba que el Jesús histórico tuvo su principio en el nacimiento de María, y, por lo tanto, no era idéntico al Hijo de

(325) *In Ioan.* 1, 23. PREUSCHEN 29
(326) *Ibid.* 2, 10, ed. cit. 65
(327) Citado por PÁNFILO PG 14, 195-96
(328) *In ep. ad Rom.* 7, 1 PG 14, 1 103

Dios. Por otra parte, esa misma Sabiduría que habitaba en Jesús—a eso se reducía la divinidad de Cristo—no era personal, sino algo predicamental que venía a ser un nuevo aspecto del Padre. Por eso, los Padres antioquenos que condenaron al Samosateno escriben en su carta sinodal que, conforme a los cánones eclesiásticos, "la misma Sabiduría vino sustancialmente al cuerpo tenido de María". Esos mismos cánones establecen que en Cristo "no hay dos hijos. Pero si tenemos que Jesucristo es Hijo de Dios y también la Sabiduría es Hijo, y una cosa es la Sabiduría y otra cosa Jesucristo, serán dos los hijos" (329). El sutil contradictor de Pablo, Malquión, acusa a su adversario de rechazar toda composición hasta el punto de que "no sea una sustancia en él el Hijo de Dios, sino la Sabiduría por participación", y que no conceda "que el Hijo unigénito que existe desde la eternidad antes de todas las criaturas οὐσιῶσθαι con todo el Salvador" (330).

El mismo San Gregorio Taumaturgo fué acusado de afirmar en su *Profesión de fe* que el Padre y el Hijo son dos *secundum mentis considerationem,* aunque uno solo en cuanto a la hipóstasis (ὑποστάσει ἕν). Pero San Basilio, a quien debemos esta noticia, salva la ortodoxia del insigne predicador diciendo que estas expresiones las dijo, no "dogmatizando", sino "polemizando" en el *Diálogo con Eliano,* tratado "en el que hay muchas erratas de copistas; aparte de que, siendo una obra destinada a un pagano, no hay que buscar tanta exactitud. Por eso se encuentran allí muchos términos, como κτίσμα y ποίημα, que hoy se prestan al juego de los herejes" (331).

En vísperas del concilio de Nicea, aunque en un ambiente ajeno a la controversia arriana, dice Arquelao en la supuesta Disputa: *Nam David pater eius dicitur aetatis ac temporis privilegio, Ioseph vero lege nutriendi: solus autem Deus Pater eius natura est, qui omnia per Verbum suum velociter nobis manifestare dignatus est* (332). Es del mismo tiempo aproximadamente el testimonio del *Diálogo de Adamancio*, donde

(329) *Encycl. syn.* 3 PG 10, 259-260.
(330) PG 10, 259-60.
(331) *Ep.* 210, 3-5 PG 10, 976-77
(332) *Acta disp. Arch.* 38: Beeson 55.

se nos enseña: "Al Verbo de Dios lo decimos Hijo según la naturaleza, mientras que a los hombres la Escritura los llama hijos por adopción (θέσει) usando del mismo nombre" (333).

En la controversia arriana se discutió desde el primer momento acerca de la filiación divina. Arrio no escatimó al Verbo el título de «ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ, μονογενῆς» (334); hubiera sido oponerse con demasiado descaro a las Escrituras. Pero al exponer su pensamiento, afirmaba francamente: "El Verbo no es propio y natural Hijo del Padre, sino que también Él ha sido tal por gracia" (335). A este error del párroco de Baúcalis se opuso en términos claros su obispo y principal contrincante San Alejandro de Alejandría, quien, en su carta a Alejandro de Constantinopla, refuta muy por extenso la doctrina de Arrio. Despues de haber probado que no puede haber intervalo entre el Padre y el Verbo, prosigue: "De donde se puede echar de ver que la filiación de nuestro Salvador nada tiene de común con la filiación de los demás. Porque como se ha demostrado que su inefable sustancia (ὑπόστασις) sobrepuja con incomparable ventaja a todos los demás a quienes Él concede el ser, así su filiación, que es de la divinidad paterna según la naturaleza, se distingue, con indecible ventaja, de los que Él ha prohijado por adopción... Por la cual nuestro Señor, siendo Hijo del Padre por naturaleza, es adorado por todos. Mientras éstos, dejando el espíritu de la esclavitud, tomando el espíritu de la filiación con sus gestas varoniles y su progreso, por beneficio del que es Hijo por naturaleza, se hacen a su vez hijos adoptivos" (336). "Y su genuina y propia y natural y eximia filiación la declaró Pablo diciendo así de Dios: "Quien no perdonó a su Hijo propio, sino que lo dió por nosotros"; a saber, por los hijos no naturales. Porque para distinguirlo de los que no son propiamente hijos, dijo que Él era *Hijo propio*." Después de aducir a su favor *Matth.* 3, 17, y Ps. 2, 7; 109, 3, concluye Alejandro: "Por eso es inmutable

(333) 3, 9, vv. de Sabio. 12-28.

(334) Cfr. la cita que trae ATANASIO, *Ep. ad ep. Ægypt. et Lib.* 12 PG 25, 564 B, y la *Ep. ad Alex.* en EPIFANIO PG 42, 213.

(335) *Ibid.* 12 PG 25, 565 B. Cfr. *De syn.* 16 PG 26, 709-712.

(336) *Ep. ad Alex. Constantinopol.* 7 PG 18, 557-560.

la filiación que tiene el Unigénito Hijo del Padre; pero que la filiación de los espirituales no les viene de naturaleza, sino por la honestidad de las costumbres y la gracia de Dios, y que es mudable, lo supone aquel dicho: "Porque los hijos de Dios a las hijas de los hombres las tomaron por esposas", etc.; y en otra parte: "He engendrado y criado hijos; y ellos me han menospreciado", dijo Dios, conforme a Isaías" (337).

Resumamos: Al llamar los Padres del Niceno a Jesucristo "el Hijo de Dios", siguiendo en esto lo que habían dicho ya símbolos anteriores, quisieron afirmar la filiación divina, natural y propia en contraposición a la adoptiva, común a los justos. Este sentido, palmariamente manifestado por todas las proposiciones del N. que vienen a continuación, se halla palmariamente revelado en el N. Testamento y claramente explicado en la tradición patrística prenicena. Aunque es verdad que las cláusulas siguientes se dirigirán todavía más directa y abiertamente contra Arrio, resulta evidente, por lo dicho, que la presente se opone formalmente, si se la entiende en el sentido de las fuentes de la revelación, a uno de los principios de la herejía arriana. Se afirma también que en Jesús hay un solo Hijo de Dios, el mismo que el Creador engendró desde la eternidad; esto, contra los gnósticos y monarquianos.

γεννηθέντα ἐκ τοῦ Πατρὸς μονογενῆ

En rigor, lo que esta cláusula dice más explícitamente, está contenido implícita o virtualmente en la anterior. Porque si es verdadero Hijo, ha sido engendrado. Y si es Hijo natural, es único. Sin embargo, esta última consecuencia, que implica el que el Espíritu Santo no haya sido engendrado, no fluye más que si se aplica el dogma revelado. Vamos, pues, a declarar, con la ayuda de la Escritura y de la tradición primitiva, los dos conceptos: El Hijo ha sido engendrado con verdadera generación. Sólo El ha sido engendrado por el Padre.

Ponderando San Pablo las grandezas de Jesucristo, excla-

(337) *Ibid.* 8 PG 18, 560.

ma: "Porque ¿a cuál de los ángeles dijo jamás [Dios]. Hijo mío eres tú, Yo te he engendrado hoy (ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε)? Y asimismo: ¿Yo seré Padre suyo y él será Hijo mío?" (338). Aquella primera cita, que se reproduce algo más abajo (339), la ha tomado Pablo de la versión de los Salmos hecha por los LXX. Es evidente por el contexto paulino que la frase quiere significar una filiación natural, y no puramente adoptiva, y, por consiguiente, directa o indirectamente, una generación propiamente dicha; es decir, el origen de un sujeto vivo por parte de otro vivo (340). San Juan ha llamado también al Hijo "Verbo" del Padre, un Verbo coeterno con el Padre, y Dios como Él. Aunque se pudiera concebir que el término fuera aplicado por el evangelista en un sentido metafórico e impropio, sin embargo, la significación obvia del texto y el cuidado con que lo han estudiado los Padres entendiéndolo en su sentido de procesión por vía de intelección, excluyen una acepción puramente metafórica (341).

Los primeros escarceos para ilustrar la generación del Verbo los encuentro en San Justino, quien afirma que "fué engendrado sin promiscuidad", excluyendo el elemento materno de las generaciones humanas (342). Más de propósito vuelve sobre el tema en su disputa contra los judíos. "Demostraré —dice—que desde el principio, antes de todas las criaturas, engendró Dios de Sí mismo una potencia espiritual (δύναμίν τινα... λογικήν), que también es llamada por el Espíritu Santo gloria del Señor (δόξα Θεοῦ); otras veces Hijo, otras Sabiduría, otras Ángel, otras Dios, otras Señor y Verbo): a veces se llama también Jefe del ejército (ἀρχιστράτηγος), que aparece a Jesús hijo de Nave (que todos estos títulos tiene, porque sirve a la voluntad paterna y ha sido hecho del

(338) *Hebr.* 1, 5.

(339) *Ibid.* 5, 5. Cfr. *Act.* 13, 33.

(340) Aunque, según muchos, el "hoy" del texto de David se refiera a la generación temporal de Jesús, sin embargo, dado el contexto, hay que admitir o presuponer la filiación natural y eterna.

(341) Véase en LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité*, vol 1, París 1927, pp. 636-644, un examen detenido del Logos en San Juan y sus discrepancias con la idea del Logos en Filón.

(342) *Apol* I 13. GOODSPEED, p 40

querer que viene del Padre [ἐκ τοῦ ἀπὸ τοῦ Πατρὸς θελήσει γεγενῆσθαι])"; algo así como cuando nosotros proferimos el verbo que no es disección, ni da lugar a que se menoscabe nuestro verbo mental, como cuando se prende fuego de otro fuego sin merma de éste" (343). Es decir, que no se trata de una generación material, sino espiritual, sin detrimento del Padre y sin dismembraciones o pérdida de sustancia. Más tarde resume Justino su pensamiento en esta forma: "Expliqué arriba brevemente al decir que esta potencia es engendrada por el Padre, por potencia y voluntad de Éste (δυνάμει καὶ βουλῇ αὐτοῦ), pero no por disección como si fuera desmembrado de la esencia del Padre, como lo son todas las demás cosas divididas y cortadas, que no son las mismas que antes de ser cortadas; y como ejemplo tomé el fuego que vemos encenderse de otro fuego sin que disminuya aquél, del que pueden prenderse muchos, sino quedando el mismo" (344). La generación no rompe la unión indisoluble que hay entre el Padre y el Hijo. Éste no se separa nunca del Padre. "El Verbo —dice Taciano—, procediendo de la potencia del Padre, no ha hecho ἄλογον al que lo engendró." Como yo hablo sin vaciarme de mi verbo, "y como el Verbo engendrado al principio, engendró a su vez la creación nuestra (ἀντεγέννησε τὴν καθ' ἡμᾶς ποίησιν) fabricando para Sí mismo la materia" (345). Más diáfano resulta el pensamiento de Atenágoras, quien escribe: "Si por la abundancia de vuestro talento queréis saber qué quiere decir el Hijo, os diré brevemente que es el primer Hijo del Padre, no como criatura (porque siendo Dios desde el principio mente, tenía en Sí mismo el Verbo, ya que eternamente es inteligente [λογικός]), sino que procedió para ser idea y potencia de todas las cosas materiales que yacían a manera de masa terrena informe e inerte, en la que las partes más crasas estaban mezcladas con las más ligeras" (346). No va tan allá en su especulación sobre la generación del Verbo San Ireneo, quien se limita a declararnos:

(343) *Dial. cum Tryph.* 61, 1-2; GOODSPEED, 166.
(344) *Ibid.* 128, 3-4; ed. cit. 249-50.
(345) *Or. adv. graec.* 5; GOODSPEED, 272.
(346) *Supplic.* 10; GOODSPEED, 324-325.

Quomodo ergo Filius prolatus a Patre est? Dicimus, quia prolationem istam, sive generationem, sive nuncupationem, sive adapertionem aut quolibet quis nomine vocaverit, generationem eius, inenarrabilem existentem, nemo novit, nisi solus qui generavit Pater et qui natus est Filius (317). Si donde Rufino traduce *prolatio* Ireneo escribía προβολη, conviene recoger este antiguo testimonio en favor de una expresión que formará objeto de controversia entre Arrio y los ortodoxos.

Ofrece singular interés la teoría que sostiene Teófilo de Antioquía. He aquí el texto: "Teniendo, pues, el Dios a su Verbo intrínseco (ἐνδιαθετὸς) en sus propias entrañas, lo engendró con su Sabiduría profiriendo (ἐξερευξάμενος) ante todas las cosas." Este fué el Verbo que le sirvió de instrumento para crearlo todo (318). Y en otro lugar, hablando de la voz que increpó a Adán después de su pecado, dice: "Pero la voz [la que oyó Adán] es cosa diversa del Verbo de Dios, que es Hijo suyo...: al Verbo que está incesantemente intrínseco (ἐνδιαθετὸν) en el corazón de Dios. Porque antes de que nada fuera hecho, lo tenía como Consejero, ya que es su mente (νοῦς) y sentir (φρόνησις). Pero cuando quiso Dios que fuera creado cuanto deseaba, engendró a este Verbo explícito (προφορικός), primogénito de todas las criaturas, sin vaciarse Él del Verbo, sino engendrando al Verbo y conversando incesantemente con su Verbo." Cita luego: *In principio erat Verbum*. "En los principios estaba solo el Dios y en Él el Verbo." Luego cita: *Omnia per ipsum*. "Siendo, pues, Dios el Verbo y brotado de Dios (ἐκ Θεοῦ πεφυκώς), cuando lo quiere el Padre de todas las cosas, lo envía a un lugar, venido al cual, se deja oír y ver, enviado por Él y se halla en un lugar" (319). Distingue en estas explicaciones Teófilo dos como estadios del Verbo: uno, oculto en el seno del Padre y como callado; otro, como pronunciado y dado a luz poco antes de la obra creadora. Pero nótese que aun cuando en el segundo estadio se hable de "engendrar", en el primero también re-

(317) *Adv. haer.* 2, 12, 4, HARVEY, I, 355.
(318) *Ad Autoyc.* II, 10, PG, 6, 1064.
(319) *Ibid.* II, 22, PG, 6, 1088.

sulta engendrado en las entrañas del Padre, según el primer texto. Un afán de llevar hasta sus últimos detalles la imagen del verbo interno y externo ha dado alas a esta teoría de la inclusión y eclosión del Hijo, teoría que, aun contando con varios representantes, no se hizo general entre los Padres prenicenos.

Uno de los partidarios de esa teoría es, en el Occidente, Tertuliano, quien, disputando con Práxeas, escribe que Dios tenía desde el principio su *sermo, ratio* o *sophia;* al principio era interno; luego, para la creación, se profirió. *Tunc igitur ctiam ipse Sermo speciem et ornatum suum sumit, sonum et vocem, cum dicit Deus: Fiat lux! Haec est nativitas perfecta Sermonis, dum ex Deo procedit: conditus ab eo primum ac cogitatum in nomine Sophiae: Dominus condidit me initium viarum. Dehinc generatus ad effectum: Cum pararet coelum, aderam illi simul. Exinde eum parem sibi faciens, de quo procedendo Filius factus, primogenitus ut ante omnia genitus; et unigenitus ut solus ex Deo genitus, proprie de vulva cordis ipsius, secundum quod et Pater ipse testatur: Eructavit cor meum sermonem optimum* [Ps. 44, 1] (350). De suerte que al pronunciar el Creador su voz de mando creadora, emite este Verbo o Palabra, lo que Tertuliano llama la *nativitas perfecta.* Como se ve, se trata de la misma especulación de Teófilo, y, como ella, pone, al igual de la generación humana, dos períodos: el de preñez o paternidad oculta y el que sigue al dar a luz. Por lo que se refiere al modo de esta generación, el mismo Tertuliano recoge la objeción de que si se admite que el Hijo procede *prolatione,* incurrimos en la teoría gnóstica de Valentino. A lo cual responde, no abandonando el término, sino declarando que el heresiarca abusa de él. *Prolatum dicimus Filium a Patre, sed non separatum,* como el fruto de la raíz, el río de la fuente o el rayo, del sol. *Omne quod prodit ex aliquo, secundum sit eius necesse est de quo prodit, non ideo tamen est separatum* (351). Muy gráficamente señala Tertuliano el carácter generativo de la procesión origen del Hijo cuando

(350) *Adv. Prax.* 7; KROYMANN. 235. Cfr. *ibid.* 5-8; ed. cit. 232-237.
(351) *Ibid.* 8; ed. cit. 238-239.

escribe: *Erat ergo iam Dei Filius ex Patris Dei semine, id est spiritu* (352). Es muy afín a ésta la teología de Hipólito sobre la filiación del Verbo. También él conoce los dos estadios generativos; pero habla de "generación" aun antes de la emisión del Verbo. "Este Dios único y sobre todas las cosas primero entendiendo engendró al Verbo, pero no un verbo como voz (φωνή), sino intrínseco pensamiento (λογισμὸν) de todo. A éste sólo de entre los seres ha engendrado, porque el ser era el mismo Padre de quien fué engendrado. El Verbo fué la causa de las cosas creadas, al llevar en Sí el querer del engendrador, no privado de la idea (ἐννοίας) del Padre: porque al proceder del que le engendra, haciéndose voz como primogénito suyo, tiene en Sí las ideas preconcebidas en el Padre" (353). Otro pasaje acabará de completarnos la doctrina de Hipólito. "Nada había—dice refiriéndose al Padre—fuera de Él; pero, estando solo, era múltiple. Porque no estaba ἄλογος ni ἄσοφος ni ἀδύνατος ni ἀβούλευτος. Todo estaba en Él y Él era el todo. Cuando quiso y como quiso manifestó el Verbo suyo en la ocasión determinada por Él... Y engendró al Verbo, estratega y consejero y obrero de la Creación; el cual Verbo, como lo tuviera en Sí y fuera invisible para el mundo creado, lo hace visible emitiendo la primera voz, y engendrándolo, luz de luz, presentó el Señor su propia razón ante la Creación" (354). Es sintomático este hablar de "generación" en el momento de la manifestación del Verbo, previa a la Creación, aunque se conceda que el Padre nunca estuvo destituído de su Verbo. También Novaciano, en quien tal vez se pueden advertir rastros del doble estadio generativo, expresa claramente su fe en la generación del Hijo, de quien dice que es *Deus ad formam Dei Patris ex ipso genitus atque prolatus* (355). Más ampliamente se describe la procesión del Hijo en otros lugares. *Quando ipse* [el Padre] *voluit, Sermo Filius natus est: qui non in sono percussi aeris, aut tono coactae de visceribus vocis accipitur, sed in substantia prolatae* [; ob-

(352) *De canone Christi* 18. KRÜGMANN 234.
(353) *Adv. haer.* 10, 23 PG 16, 3 447.
(354) *Adv. haer. Noeti* 10 PG 10 817.
(355) *De Trin.* 22 PL 3 958.

sérvese el término!] *a Deo virtutis agnoscitus: cuius sacrae et divinae nativitatis arcana nec Apostolus didicit... Hic ergo cum sit genitus a Patre, semper est in Patre. Semper autem sic dico, ut non innatum sed natum probem... Hic ergo quando Pater voluit processit ex Patre: et qui in Patre fuit quia ex Patre fuit, cum Patre postmodum fuit, quia ex Patre processit: substantia scilicet illa divina, cuius nomen est Verbum* (356). Poco más adelante vuelve la misma idea: *Nunc autem quidquid est* [el Verbo], *non ex se est, quia nec innatus est; sed ex Patre est, quia genitus est... Patri suo originem suam debens... qui ex illo qui est unus Deus, originem nascendo contraxit* (357). Es notable la energía con que escribe el Papa Dionisio contra los que hacen del Verbo una criatura. A propósito de esto dice: "¡Oh hombres temerarios! ¿Puede ser criatura el primogénito de toda la Creación, el engendrado del vientre antes del lucero, el que como Sabiduría dice: Antes de todos los collados me engendra? Y se puede encontrar en muchos lugares de las divinas Escrituras que el Hijo fué engendrado, pero no que fué hecho. De donde se acusa palmariamente de falsedad acerca de la generación del Señor a los que tienen la osadía de llamar creación a su divina e inefable generación" (358).

Dirijamos ahora nuestra atención a la escuela alejandrina. Orígenes, en su obra *Sobre los principios,* estudia muy despacio la naturaleza de esta generación divina. Previamente elimina todo antropomorfismo material. *Infandum est illicitum, Deum Patrem in generatione unigeniti Filii sui atque in subsistentia eius exaequare alicui vel hominum vel aliorum animantium; sed necesse est exceptum aliquid esse et Deo dignum cuius nulla prorsus comparatio non in rebus solum, sed ne in cogitatione quidem vel sensu inveniri potest, ut humana cogitatio possit aprehendere quomodo ingenitus Deus Pater efficitur unigeniti Filii. Est namque ita aeterna ac sempiterna generatio, sicut splendor generatur ex luce. Non enim per*

---

(356) *Ibíd.* 31 PL 3, 977-79.
(357) *Ibíd.* 31 PL 3, 979-80.
(358) Citado por ATANASIO, *De decr. nic. syn.* 26 PL 5, 110-116.

adoptionem Spiritus Filius fit extrinsecus, sed natura Filius est (359). Inspirándose en la Escritura, dice Orígenes que el Hijo procede como la luz de la luz, como el vapor del agua, como una emanación pura de la gloria del Padre. En otro lugar veremos el "luz de luz". Examinemos los demás aspectos. El Hijo es imagen de la naturaleza y esencia del Padre. *Imago Patris deformatur in Filio, qui utique natus ex eo est velut quaedam voluntas eius ex mente procedens. Et ideo ego arbitror quod sufficere debeat voluntas Patris ad subsistendum hoc quod vult Pater. Volens enim non alia via utitur, nisi quae consilio voluntatis profertur. Ita ergo et Filii ab eo subsistentia generatur. Quod necesse est inprimis suscipi ab his qui nihil ingenitum id est innatum praeter solum Deum Patrem fatentur.* Hay que tener en cuenta esto para no poner en el Padre falsas *prolationes* que parten la naturaleza divina y dividen a Dios Padre, *cum hoc de incorporea natura vel leviter suspicari, non solum extremae impietatis est, verum etiam ultimae insipientiae, nec omnino vel ad intelligentiam consequens ut incorporeae naturae substantialis divisio possit intelligi. Magis ergo sicut voluntas procedit a mente et neque partem aliquam mentis secat, neque ab ea separatur aut dividitur; tali quadam specie putandus est Pater Filium genuisse* (360). Antes de pasar adelante, notemos que Orígenes se pone ya en guardia contra falsas *prolationes;* que, para eliminar toda dismembración, compara la procesión del Hijo con la de la voluntad respecto de la mente, lo cual tiene el peligro de tergiversar el carácter cognoscitivo de la generación divina del Verbo, pero sólo en el caso de que se lleven demasiado allá las comparaciones. ¿En qué sentido procede el Hijo como el vapor, según *Sap.* 8, 25? No se dice vapor de la luz, ni de la bondad, sino "vapor de la virtud de Dios", de la virtud que crea y domina lo visible e invisible. De esta virtud inmensa se desprende un vapor o emanación que, *in propria subsistentia effectus, quamvis ex ipsa virtute velut voluntas ex mente procedat, tamen et ipsa voluntas Dei nihilominus Dei virtus effi-*

(359) *De princ.* 1, 2, 4. KOETSCHAU, 32-33.
(360) *Ibid.* 1, 2, 6, ed. cit. 35-36.

citur. Efficitur ergo virtus altera in sua proprietate subsistens, ut ait sermo Scripturae, vapor quidam primae et ingenitae virtutis Dei, hoc quidem quod est inde trahens (361). La semejanza del vapor dice a los ojos vulgares que el desprendimiento se hace sin menoscabo del principio y no hay dismembraciones; pero ya se cuida Orígenes de atajar el peligro de entenderla mal acentuando que el Hijo tiene subsistencia propia. Más adelante vuelve a tratar de la procesión del Hijo. Él Padre, "como indivisible que es e inseparable del Hijo, se hace Padre no profiriéndolo (οὐ προβαλλὼν αὐτόν), como opinan algunos. Porque si el Hijo es una prolación (προβολή) del Padre y engendra de Él todos los hijos de los vivos, será menester que sean cuerpo el que profiere y el proferido (τὸν προβάλλοντα καὶ τὸν προβεβλημένον)... *Non enim dicimus, sicut haeretici putant, partem aliquam substantiae Dei in Filium versam, aut ex nullis substantibus Filium procreatum a Patre, id est extra substantiam suam, ut fuerit aliquando quando non fuerit; sed absciso omni sensu corporeo, ex invisibili et incorporeo Deo Verbum et Sapientiam genitam dicimus absque ulla corporali passione, velut si voluntas procedat e mente. Nec absurdum videbitur, cum dicatur Filius charitatis, si hoc modo etiam voluntatis putetur* (362). Muy bien explica Orígenes la eternidad de la generación divina sin que asome en sus líneas la teoría del doble estadio. "Tú eres mi Hijo: Yo te he engendrado hoy—le dice el Dios para quien el hoy es siempre—; porque sólo para Dios no hay tarde, como yo pienso, ni mañana, sino el tiempo, por decirlo así, que se extiende a lo largo de su ingénita y eterna vida es para Él el día de hoy, en el que es engendrado el Hijo: y como no se encuentra el principio de su génesis, así tampoco el de su día" (363). Más resumidas aparecen las mismas ideas en aquel otro pasaje. *Unigenitus ergo Deus Salvator noster solus a Patre generatus, natura et non adoptione Filius est; natus autem ex ipsa Patris mente, sicut voluntas ex mente.*

(361) *De princ.* 1, 2, 9; ed. cit. 40.
(362) *Ibid.* 4, 4, 1; ed. cit. 348-349.
(363) *In Ioan.* 1, 29; PREUSCHEN, 37. Cfr. *ibid.* 2, 2; ed. cit. 54-55.

Non enim divisibilis est divina natura, id est ingeniti Patris, ut putemus vel divisione vel imminutione substantiae eius Filium esse progenitum. Sed sive mens, sive cor, aut sensus de Deo dicendus est, indiscussus permanens, germen proferens voluntatis, factus est Verbi Pater (364). Hay un texto de Orígenes que sólo se concilia con sus restantes afirmaciones si se le entiende bien. Observa: "*Exivi a Deo* lo han expuesto en el sentido de *he sido engendrado por Dios:* de donde se sigue el decir que el Hijo fué engendrado de la sustancia del Padre, como si se le hubiera mermado y perdido la sustancia del Hijo que tenía antes de engendrar al Hijo, por el estilo de lo que se piensa al hablar de las preñadas" (365). Lo que aquí parece que ofende al maestro alejandrino es que se diga aquel "he salido", pues con eso parece quererse afirmar al mismo tiempo una como desgarradura al ser engendrado por el estilo de los partos humanos, con la consiguiente merma de sustancia que sufre la persona que engendra. En ese sentido no se puede hablar de que el Verbo sea engendrado (366). La eternidad del Hijo la deduce Dionisio Alejandrino de la eternidad de la generación: "Donde hay generación, hay prole; y si no hubiera prole, ¿cómo podría haber engendrador alguno? Pero existen ambos y existen siempre" (367). Está defendiéndose en este escrito el obispo de Alejandría de los cargos que le habían hecho, entre los que figuraba el que llamaba al Verbo divino "criatura" (ποίημα). San Dionisio explica que no era ése su pensamiento. Inspirándose en Orígenes, escribe: "Fuente de todos los bienes es el Dios, y el río que mana de Él se denomina el Hijo. Porque el Logos es emanación (ἀπόρροια) de la mente, y, para decirlo al modo humano, se lanza del corazón por la boca, siendo distinto del verbo del corazón el pensamiento lanzado a través de la lengua. Porque aquél quedó después de haber lanzado y es como era; mientras que el emitido vuela y se propaga por todas

(364) *Ibid.* 2 PG 14, 183-184 Cfr *ibid.* 2 PG 14 195-196

(365) *Ibid.* 20, 16; PREUSCHEN.

(366) Véanse más tarde los testimonios que traeremos de Orígenes para comentar el "de la sustancia del Padre".

(367) *Apol* 4 PL 5, 120; OPITZ, *Athanasius-Werke* 2, 1, p 57

partes: y así, cada uno está en el otro siendo diversos entre sí" (368). Ulteriormente se expresa todavía con más amplitud: "Como nuestra mente eruta de sí el verbo, como dice el profeta... y la una es distinta del otro, teniendo cada uno su propio lugar distinto del otro, la una habita y se mueve en el corazón, y el otro en la lengua y la boca, sin que estén distantes ni se priven la una del otro, ya que ni la mente es ἄλογος ni el verbo ἄνους, sino que la mente produce el verbo manifestándose en él y el verbo muestra la mente en la que ha sido producido, y la mente viene a ser un verbo inmanente y el verbo una mente proferida. Y la mente pasa a ser verbo, y el verbo difunde la mente entre los oyentes, y de este modo la mente reside por el verbo en las almas de los oyentes habiendo entrado con el verbo, y la mente es como el padre del verbo que existe por sí, y el verbo es como el hijo de la mente que no puede producirse antes de ella ni fuera de ella, sino con la misma de la que ha brotado; así el Padre, la máxima y universal mente, ante todo tiene al Hijo como Verbo intérprete, ángel suyo" (369). Advirtamos la interesante localización de la νοῦς en el corazón, lo que nos evitará el pensar en seguida en la voluntad cuando oímos que el Verbo procede del corazón. Lo que, sobre todo, importa a nuestro propósito, es que Dionisio concibe a la mente como al padre, y al verbo como al hijo, quien, por lo tanto, procede por generación de orden intelectual.

Y con esto llegamos a los tiempos de la controversia arriana. Ya citamos antes el texto de Arrio en que confiesa que no se trata de un Hijo natural, sino sólo adoptivo y por gracia. Pero no es que Arrio rechazara en absoluto el término "prole" y "generación". Desde Cesarea probablemente, unido ya a sus fieles "colucianistas", manda a su obispo San Alejandro de Alejandría una profesión de fe en la que leemos los siguientes párrafos: "Engendrador, no en apariencia, sino en verdad, dando la subsistencia con su propia voluntad, inalterable e inmutable, una criatura perfecta de Dios, pero no como

(368) *Ibid.* 7 PL 5, 122-124; Opitz, *ibid.* p. 63.
(369) *Ibid.*

una criatura cualquiera, un hijo, pero no como cualquiera de los hijos; ni, como dogmatizaba Valentino, prolación (προβολή) del Padre; ni, como el maniqueo quería, engendro parte consustancial del Padre; ni como Sabelio, que, dividiendo la Mónade, hablaba de υἱοπάτωρ; ni, como Hieracas, una tea de otra tea o como una antorcha que se divide en dos; ni pasado a ser Hijo (ἐπικτισθέντα εἰς Υἱόν), como tú mismo, beato Papa, refutaste en plena iglesia y concilio a los que semejantes cosas sostenían; sino que, como dijimos, fué creado por la voluntad de Dios antes de los tiempos y los evos y recibió del Padre el vivir y el ser, comunicándole a Él el Padre la gloria: porque el Padre, al darle a Él la posesión de todo, no se privó del existir ingénitamente en Sí mismo, ya que Él es la fuente de todo. Por lo que tres son las hipóstasis: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Y el Dios, causa de todo cuanto existe, es sin principio, muy único, mientras el Hijo, engendrado fuera del tiempo por el Padre y creado y formado antes del evo, no existía antes de ser engendrado, sino que existió engendrado Él solo por el único Padre ante todas las cosas, fuera del tiempo. Y por eso [el Dios] es antes de Cristo, como aprendí de ti cuando predicabas en la iglesia. Así es que, en cuanto tiene del Dios el ser y el vivir y la gloria y todo cuanto se le ha dado en tanto el Dios es su principio. Porque se le anticipa en cuanto es su Dios, y es antes que Él en cuanto le da el ser. Y si, como piensan algunos, el *del seno* y el *del Padre he salido y vengo* se ha de considerar como miembro consustancial y como prolación (προβολή), tendremos que el Padre es compuesto y divisible y mudable, y que el Dios incorpóreo ha sufrido, según ellos, un cuerpo, y cuanto, según ellos, es consecuencia del cuerpo" (370). No admite, pues, Arrio ni la "prolación" ni el encenderse de luces como origen del Hijo, de quien asegura que fué engendrado. Todo eso le parece que es incompatible con la simplicidad e inalterabilidad de la sustancia divina poseída por el Padre. ¿Admitía Arrio verdadera generación en la procesión u origen del Hijo? Hay que contestar negativamente. Ya le oímos decir que no es Hijo

(370) *Ep. ad Alex.* citada por EPIFANIO *Panar.* haer. 69 7-8 Holl. 158-9.

según la naturaleza, sino según la gracia. Veremos, y hemos visto, cómo lo llama "criatura". No admitió, por añadidura, que proviniera de la esencia del Padre. Todo esto prueba a las claras que él no admitía generación propiamente dicha. Como que—lo notaremos pronto—los Padres añadieron las siguientes cláusulas para rechazar el equívoco de una generación que no lo fuera en el sentido estricto de la palabra. Confirma esta interpretación de la doctrina arriana cuanto refiere Sócrates, según el cual los herejes en el concilio Niceno no querían el ὁμοούσιος por entrañar la repartición, como quien saca varias piezas de un lingote de oro, ni la ῥεῦσις como en la generación de los hijos, ni la προβολὴ como en la germinación de las plantas (371). La teoría de los estadios de la generación tuvo un solemne representante en el mismo emperador Constantino, quien, como nos cuenta Eusebio ampulosamente, "entonces nuestro religiosísimo emperador estableció con sus palabras que Él [el Verbo] existía por su génesis divina anterior a todos los evos, toda vez que antes de ser engendrado de hecho (ἐνέργειᾳ) existía en potencia (δυνάμει) en el Padre ingénitamente, siendo el Padre siempre Padre, como siempre fué Rey y Salvador, siendo todo esto en potencia (δυνάμει), manteniéndose siempre del mismo modo respecto de lo mismo" (372). No he encontrado en otros autores cristianos esa distinción de que el Hijo fuera engendrado primero "en potencia" o virtualmente y luego realmente, que ese sentido debe tener aquel ἐνέργειᾳ. Pero, en el fondo, se debe de tratar del ἐνδιαθετὸν y προφορικὸν que ya conocimos, teoría que no consta la haya mencionado ningún otro en las reuniones de Nicea.

Muy breves seremos al explicar el término "Unigénito", que nos ha salido ya al paso con mucha frecuencia en los textos citados arriba. La palabra es de origen bíblico. Recuérdese, por ejemplo: "Tanto amó el Dios al mundo, que le dió su Hijo unigénito" (373). "El que no cree en el Unigénito

---

(371) *H. E.* I, 8 PG 67, 68 C.
(372) *Ep. ad Caesar.* 10 PG 20, 1.544 B.
(373) IOAN. 3, 16.

Hijo de Dios" (374). Se puede advertir que sólo San Juan emplea este apelativo. No es el caso de amontonar citas entresacadas de los tres primeros siglos cristianos. Notaremos algún que otro testimonio más significativo. Justino asegura que "sólo el Hijo propiamente fué engendrado de Él" (375); "el único que propiamente se dice Hijo" (376). Tertuliano explica así el vocablo: *et Unigenitus, ut solus ex Deo genitus*" (377). "De los que existen, sólo a Éste engendró", escribe Hipólito refiriéndose al Verbo (378). Orígenes, en cuya pluma aparece con frecuencia el título "Unigénito", ha escrito: *Ipse est qui est solus natura Filius, idcirco et Unigenitus dicitur* (379). Es verdad que una vez parece caer en contradicción el maestro de Alejandría, cuando no acierta a ver si, según la revelación, el Espíritu Santo ha sido engendrado, *vel filius etiam Dei, ipse habendus sit necne* (380). En otro lugar ha sido más consecuente consigo mismo, al escribir: "Y tal vez sea esta la razón porque no se le llama [al Espíritu] Hijo de Dios, ya que sólo el Unigénito es desde el principio Hijo por naturaleza, de quien parece necesita el Espíritu Santo..." (381). Quedemos en que, según Orígenes, *Unigenitus ergo Deus Salvator noster solus a Patre generatus, natura et non adoptione Filius est* (382).

Resumamos: Al usar los Padres la expresión de "engendrado del Padre, Unigénito", han querido significar, con la Escritura y la tradición, que ese Hijo natural de Dios ha procedido por verdadera generación, aunque, claro está, que por una generación exenta de todo aspecto material y toda alteración, propios de las generaciones humanas. Han añadido que el Hijo ha sido el único engendrado por el Padre, lo cual implica el decir que el Espíritu Santo no lo ha sido. Nada han

---

(374) IOAN. 3, 18.
(375) *Apol.* I, 23; GOODSPEED, 42
(376) *Ibid.* II, 6; ed. cit. 82-83.
(377) *Adv. Prax.* 7; KROYMANN, 235.
(378) *Adv. haer.* 10, 33 PG. 16, 3.447
(379) *De princ.* 1, 2, 5; KOETSCHAU, 34.
(380) *Ibid.* praef.; ed. cit. 11.
(381) *In Ioan.* 2, 10; PREUSCHEN, 65.
(382) *Ibid.* 2 PG 14, 183-184. Cfr. *Or. in ep. ad Rom* 7, 1 PG 14 1 103

dicho acerca de los dos estadios de esta generación del Hijo propuestos por algunos escritores. Esta cláusula confirma y esclarece la anterior, que afirmaba la verdadera y natural filiación divina de Jesucristo.

τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός

Tratándose aquí de un inciso incluído originalmente por los Padres nicenos con el propósito de atajar todas las evasivas de los arrianos, el método exige que consultemos, ante todo, a los testigos para cerciorarnos de cuál fué el sentido que quisieron dar a esta cláusula los obispos ortodoxos. Citemos, ante todo, la relación escrita por Eusebio de Cesarea en la carta a sus fieles tantas veces recordada. "Y por lo que hace al ἐκ τῆς οὐσίας, estuvieron de acuerdo en que significaba que era del Padre (ἐκ μεν τοῦ Πατρὸς εἶναι), pero que no existía como una parte del Padre (οὐ μεν ὡς μέρος ὑπάρχειν τοῦ Πατρός). Y esto nos parece que está de acuerdo con el sentido de la ortodoxa enseñanza que proclama que el Hijo es del Padre, pero que no es parte de su esencia; por lo cual nosotros mismos nos adherimos a este sentido" (383).

El testimonio de San Atanasio nos da mucha más luz. Aparece por él que la primera idea de los Padres fué escribir sencillamente que el Hijo es ἐκ τοῦ Πατρός, lo cual estaban dispuestos a aceptar los mismos eusebianos en un sentido muy amplio. Eso indujo a los ortodoxos a cambiar la expresión adoptando la nuestra, que elimina todo equívoco. "Queriendo el sínodo—escribe el obispo de Alejandría—abrogar las impías expresiones de los arrianos y escribir vocablos de fe tomados de la Escritura, como aquello de que existe, no de la nada, sino ἐκ τοῦ Θεοῦ, y que es Verbo y Sabiduría, pero no criatura ni cosa hecha, sino Hijo propio del Padre, los eusebianos, llevados de su inveterado error, pretendieron que el ἐκ τοῦ Θεοῦ era común a nosotros y que el Verbo de Dios en esto para nada se diferenciaba de nosotros, estando escrito: *Un Dios, de quien* (ἐξ οὗ) *todo* [procede]. Y en otro lugar:

(383) 5 PG 20, 1.540-41.

Las cosas antiguas pasaron; he aquí que todo se hace nuevo. Y todo ἐκ τοῦ Θεοῦ. Pero los Padres, viendo la astucia de aquéllos y los ardides de su impiedad, se vieron obligados a expresar con más claridad el ἐκ τοῦ Θεοῦ y a escribir que el Hijo es ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ, para que el ἐκ τοῦ Θεοῦ no se considerara como común e igual en el Hijo y en las criaturas, sino que se creyera que, mientras todo lo demás es criado (κτίσμα), sólo el Verbo viene del Padre. Porque, aunque se diga que todo viene ἐκ τοῦ Θεοῦ, se afirma, sin embargo, de un modo diverso de como lo es el Hijo." Porque de las cosas creadas se dice que vienen de Dios, para negar que vengan del azar o espontáneamente o de sí mismas, como sostenían los atomistas, y para negar que tengan otro Hacedor, como piensan otros herejes, o que hayan sido hechas por los ángeles. "Pero el Verbo, puesto que no es criatura, se dice y es sólo del Padre (εἴρηται καὶ ἔστι μόνος ἐκ τοῦ Πατρός); y éste es el sentido de que el Hijo es *de la sustancia del Padre;* ya que a ninguna criatura corresponde esto. El mismo Pablo, al afirmar que todo viene de Dios, añade en seguida: *Y un Señor Jesucristo, por quien todo* [fué hecho], para enseñar a todos que el Hijo es diverso de todo lo creado por Dios; porque lo creado por Dios fué hecho mediante el Hijo. Dijo, pues, aquello por razón de la creación hecha por Dios, y no porque todo proceda del Padre a la manera del Hijo. Porque todo no es como el Hijo, ni el Verbo es como una de las cosas, ya que es Creador y Señor de todo; por eso el santo sínodo se expresó más claramente diciendo que es ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός, para que se creyera que era diverso de la naturaleza de las cosas hechas y el único que verdaderamente es ἐκ τοῦ Θεοῦ, y así no tuvieran los impíos ningún subterfugio para su engaño. Ésta fué la razón de escribirse el ἐκ τῆς οὐσίας" (384). Muy bien se nos hace ver en otro pasaje del mismo escrito la concatenación de las cláusulas advertida por los Padres en nuestro caso. Los Padres de Nicea "creyeron que era lo mismo decir que el Verbo venía ἐκ τοῦ Θεοῦ, que decir que venía ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ; ya que Θεός, según lo di-

(384) *De decr. nic. syn.* 19 [PG 25, 456-449 [sic]]

cho, no significa más que la esencia del que es. Si, pues, el Verbo no viniera de Dios de suerte que fuera Hijo natural, legítimo, del Padre, y sí sólo se dijera venir de Dios como las criaturas por razón de la creación, entonces ni sería ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός, ni sería Hijo, Hijo por esencia, sino sólo por virtud, como los que por gracia nos llamamos hijos" (385). Tiene San Atanasio otro lugar paralelo al que primero citamos, en el que nos bosqueja, casi con los mismos datos, el origen de nuestra cláusula en el N. Recojamos, sin embargo, como nuevos pormenores, que los eusebianos, además de aquellas citas de la Escritura que leímos, apelaban al *Pastor* de Hermas, donde se dice: "Ante todo, cree que uno es el Dios que todo lo creó y ordenó e hizo salir de la nada el ser." Por su parte, los obispos ortodoxos escribieron el "de la sustancia del Padre" para que "de las criaturas se dijera que son de Dios por no poder existir por sí mismas sin causa y por tener principio, mientras que sólo el Hijo es propio de la sustancia del Padre; ya que esto es propio del Unigénito y del verdadero Verbo que está con el Padre. Y ésta fué la razón de que escribieran el ἐκ τῆς οὐσίας" (386). Para comprender todavía mejor los términos de la antítesis, oigamos al mismo Eusebio de Nicomedia, el jefe de la oposición, quien escribe al "colucianista" Paulino de Tiro: "Uno es el ingénito y uno el que verdaderamente está bajo Él, y no hecho de su sustancia (ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ γεγονός), en nada partícipe de la naturaleza ingénita ni existiendo ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ" (387). Y todavía más terminantemente dice: "Nada hay ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ: todas las cosas han sido hechas por voluntad suya (βουλήματι αὐτοῦ)" (388). De modo que, según la concepción arriana, nada viene de la sustancia del Padre, sino más bien procede de su voluntad, y, por lo tanto, de fuera. En otros términos: que a los mismos arrianos el ἐκ τῆς οὐσίας les suena como que el Hijo viene de un Padre que le comunica su misma esencia, que es lo que ellos niegan, y es lo que los Pa-

(385) *Ibid.* 22 PG 25, 456 BC.
(386) *Ep. ad Afros* 5-6 PG 26, 1.038-1.040.
(387) Citado por TEODORETO, *H. E.* I, 5; PARMENTIER, 28.
(388) *Ibid.*; ed. cit. 29.

dres de Nicea afirman en su expresión. Siguiendo en esto la autoridad de Atanasio, y el criterio negativo de los errores arrianos, podemos decir que los Padres nicenos quisieron afirmar con la cláusula en cuestión que el Hijo, verdaderamente engendrado, no viene de Dios en el sentido de que de Él proviene como todas las demás criaturas que existen, sino en un sentido propio, como un Hijo viene de la sustancia del que lo engendra, y, por lo tanto, por comunicación interna e inmanente del Padre, no por sólo ese resultado externo que deriva de un decreto creador de la voluntad paterna. Este sentido del N. sigue la teología de Teognosto Alejandrino cuando escribía: "La esencia del Hijo no ha procedido de fuera ni se ha formado de la nada, sino que ha brotado de la sustancia del Padre" (389). Estas fórmulas son antitéticas a las expresiones usadas por Arrio en sus escritos anteriores al concilio. Ya vimos que él no tenía reparo en admitir que el Hijo "tiene del Dios el ser y el vivir y la gloria" (390). Pero esto lo entendía él en el mismo sentido en que todo lo creado deriva del Padre. Porque para Arrio el Hijo era extraño y ajeno a la sustancia del Padre. Lo dice explícitamente: "El Padre es ajeno, en cuanto a la sustancia, al Hijo" (391). Por eso, "existió por la voluntad paterna" (392). Y San Alejandro de Alejandría, haciendo un resumen muy sustancioso de los errores de su adversario, escribía al principio de la disputa: "El Verbo es ajeno y extraño y alejado de la sustancia de Dios" (393).

He preferido no suscitar hasta ahora el problema del significado de οὐσία, porque los textos citados que nos descubren la mente de los Padres, y el contexto mismo de la polémica, son los mejores guías para orientarnos en esto. Es sabido lo que veremos pronto confirmado con nuevos datos; a saber, que en tiempos del Niceno todavía se empleaban indistintamente los términos οὐσία e ὑπόστασις, y prueba de ello es

(389) ATANASIO, *De decr. nic. syn.* 25 PG 25, 460 C.
(390) *Ep. ad Alex.*, citada por EPIFANIO, *Panar.* haer. 69, 7-8, HOLL, 158-9.
(391) De la "Talia" citado por ATANASIO *De syn.* 15 PG 26 705-708.
(392) *Ibid.* PG 26, 708 A.
(393) *Ep. syn.* 3 PG 18 573 B.

el anatema añadido al símbolo. Pero en nuestro caso no hay otro sentido posible sino el de sustancia o esencia. En primer lugar, no se disputaba sobre si el Hijo procedía de la hipóstasis o persona del Padre; en cambio, lo que estaba en litigio era si la generación había de ser entendida en todo rigor, con la consiguiente comunicación de la naturaleza viva, o sólo metafóricamente. Los arrianos no admitían la primera solución, diciendo que esta comunicación de la esencia implicaba una disminución o dismembración de la sustancia paterna, lo que era inadmisible en Dios. A estas consideraciones hemos de sumar el testimonio de muchos escritores anteriores que formularon la misma idea con idéntica o equivalente expresión.

Remontando los tiempos, hallamos a Pánfilo de Cesarea, quien, haciendo la defensa de Orígenes, dice: *Satis manifeste, ut opinor, et valde evidenter ostensum est, quod Filium Dei de ipsa Dei substantia natum dixerit, id est* ὁμοούσιον, *quod est eiusdem cum Patre substantiae: et non esse creaturam, neque per adoptionem, sed natura Filium verum, ex ipso Patre generatum* (394). El mismo Pánfilo se queja de que haya cristianos que creen que el alma humana es *de ipsa Dei substantia* (395). Ya citamos el testimonio del alejandrino Teognosto, quien formula ya la misma frase que luego usará el N. Prosigue así Teognosto: "Porque ni el resplandor ni el vapor son la misma agua ni el mismo sol ni cosa ajena, sino emanación de la sustancia del Padre, sin que haya sufrido división la sustancia del Padre. Porque como el sol, permaneciendo el mismo, no decrece por los rayos que desparrama, así tampoco la sustancia del Padre sufre mudanza porque tenga una imagen suya en el Hijo" (396). Por su parte, Novaciano nos enseña que el Hijo no se entiende ser una voz pasajera, *sed in substantia prolatae a Deo virtutis agnoscitur* (397); y es *Dei Filius qui ex ipso Deo est* (398). Hipólito afirma que el Hijo ha

(394) *Apol. Or.* 5 PG 17, 581.
(395) *Ibid.* 9 PG 17, 605.
(396) Citado por ATANASIO, *De decr. nic. syn.* 25 PG 10, 240.
(397) *De Trin.* 31 PL 3, 977-78.
(398) *Ibid.* 24 PL 3, 961.

sido "engendrado del interno (seno) del Padre" (399); que ha procedido "del corazón del Padre" (399*). Muy parecido es el modo de hablar de Tertuliano. *Unigenitus*—dice—*ut solus ex Deo genitus, proprie de vulva cordis ipsius* [Patris]" (400). Otra vez afirma que el Hijo es *ex Deo prolatum* (401). Y en otra lugar emplea cabalmente la misma cláusula del N. cuando escribe: *Filium non aliunde deduco, sed de substantia Patris* (402).

Aquellas metáforas predilectas de Orígenes del rayo, del río y del vapor están indicando que el Hijo nace de las intimidades del Padre. Lo dice además expresamente: *Sapientia ex eo procedens ex ipsa Dei substantia generatur* (403). *Nisi enim esset hic ex illa veniens substantia, et illius Patris Filius* (404). Explicando otra vez que el Hijo es natural y no adoptivo, añade *natus autem ex ipsa Patris mente, sicut voluntas ex mente* (405). Y todavía se entiende mejor el pensamiento del maestro cuando escribe en su obra *De los principios: Non enim dicimus, sicut haeretici putant, partem aliquam substantiae Dei in Filium versam, aut ex nullis substantibus Filium procreatum a Patre, id est extra substantiam suam... sed, absciso omni sensu corporeo ex invisibili et incorporeo Deo Verbum et Sapientiam genitam dicimus absque ulla corporali passione, velut si voluntas procedat a mente* (406). No deja de recalcar Orígenes que ese proceder de la sustancia del Padre no ha de concebirse de suerte que ésta se desgarre o divida, con lo que la sustancia del Hijo sea sólo una parte de la del Padre (407).

Al ir retrocediendo al siglo II, ya no encontramos en él la

(399) Vom Inneren (Mutterleib) des Vaters geboren. *De bened Jacobi* 27; N. BONWETSCH, *Text. u. Unters* 26, pág 44

(399*) *In Dan.* 25 PG 10, 684.

(400) *Adv. Prax.* 7; KROYMANN, 235

(401) *Apolog.* 21, 11; HOPPE, 55.

(402) *Adv. Prax.* 4; KROYMANN, 232

(403) *In ep. ad Hebr.* citado por PÁNFILO PG 14, 1.308

(404) *In ep. ad Rom.* 4, 10 PG 14, 998. Ya dijimos en qué sentido reprueba Orígenes que se diga que el Hijo ha sido engendrado "de la sustancia del Padre" Cfr. pág. 127.

(405) *In Ioan.* 2 PG 14, 183-184

(406) *De princ* 4, 4, 1, KOETSCHAU, 349

(407) Cfr *ibid* 4, 4 4; ed cit 353

expresión que estudiamos, ni en los apologetas orientales, ni en San Ireneo, y menos aún en los Padres Apostólicos. Más bien hallamos en Taciano y en Justino, como también vimos en Teófilo, aquel cuidado en subrayar que el Padre, porque quiso, o cuando quiso, engendró al Hijo, lo que se expresa por términos como "por su voluntad", "por su querer" (408). Alguna vez dice Justino que el Hijo procede ἀπὸ τοῦ Πατρὸς δυνάμει αὐτοῦ καὶ βουλῇ (409). En estos casos, sobre todo cuando se interfiere la teoría de los estadios de la generación, lo que se quiere poner de relieve es que el Hijo procede, no por fuerza mayor, sino por espontánea voluntad del Padre; un sentido que puede admitir una exégesis ortodoxa, según el contexto. Pero notemos que en semejantes casos no se quiere destruir para nada la filiación natural afirmada por dichos autores, los cuales, sin embargo, han usado frases que luego Arrio ha podido imitar, aunque con un sentido exclusivista y negador de la filiación natural, como diciendo que en la procesión del Hijo ha intervenido sólo, y externamente, la voluntad del Padre, pero sin comunicar su misma sustancia.

Resumiendo: Consta claramente por los criterios externos, que los Padres, al añadir la aclaración precedida del significativo "es decir", han querido insistir en la idea de la estricta generación natural, origen del Hijo, generación que no es resultado externo debido sólo a una intervención de la voluntad del Padre, como cuando se trata de las cosas creadas, sino comunicación interna del propio ser vivo por parte del que engendra. Como que eso es lo propio de la generación y en eso se distingue un ser engendrado de un ser creado. Los Padres han entendido la frase en ese sentido, el cual, por otra parte, no implica una dismembración o división del ser del Padre, como pretendían los arrianos. La tradición, tanto occidental como oriental, del siglo III había elaborado ya la fórmula usada por los Padres, aunque ésta no había sido consagrada hasta entonces con su inclusión en algún símbolo ofi-

(408) Cfr. TACIANO, *Ord. adv. graec.* 5; GOODSPEED, 272; JUSTINO, *Dial. cum Tryph.* 128, 3-4; ed. cit. 249-250.

(409) *Ibid.* 100, 4; ed. cit. 215

cial. Afirmando de Jesucristo algo que es característico del Hijo propiamente dicho, en contraposición a un ser a quien no se ha dado origen por verdadera generación, sino por creación u obra de manos, el N. insiste en inculcar la filiación divina de Jesucristo en sentido estricto y su exclusión de toda idea de cosa creada. Y como las cláusulas del N. que se refieren al Hijo están escalonadas en orden lógico, las que en seguida vienen acabarán de explicar e inculcar que el Hijo procede de la sustancia de su Padre natural.

Θεὸν ἐκ Θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός,

Claro que el decir que es Hijo natural de Dios equivale a decir que es Dios. Pero los Padres no han perdido la oportunidad de declararlo más explícitamente, tomando la expresión del Cesariense. No vamos a aducir aquí las fuentes acerca de la divinidad de Jesucristo, que tendrán sitio más adecuado cuando lleguemos a comentar el "Dios verdadero de Dios verdadero", una repetición aún más inequívoca de esta misma frase. Nos fijaremos aquí, más bien que en los elementos por separado, en lo que quieren significar en su conjunto, sobre todo si los comparamos con las siguientes frases paralelas de "luz de luz", etc. Se quiere esclarecer, sin duda, el origen del Hijo afirmando que, procediendo de Dios por generación, es Dios; que su procesión es espiritual como Dios de Dios, y por esto mismo deja intacta la sustancia indivisible del Padre. No es, pues, un origen vulgar de "Criatura, de Dios", donde no interviene la generación, sino "Dios de Dios", como "hombre de hombre", "animal de animal", que es el esquema de todo proceso generativo.

La expresión "Dios de Dios" es anterior a los tiempos de Nicea. A principios del siglo III la encontramos en el apócrifo *Hechos de Santo Tomás* (410), y poco más tarde en Orígenes (411), en su discípulo San Gregorio Taumaturgo (412)

(410) *Acta Thomae* 47, ed. LIPSIUS-BONNET, p. 164; *ibid.* 48, ed. cit. 164.
(411) Cita de PANFILO, *Apol.* 3 PG 17, 560; *De princ.* 2, 6, 1; KOETSCHAU 140.
(412) *Símbolo* PG 10, 984 s.

y en Novaciano ([413]). Pero la fórmula data ya del siglo II. En efecto, la emplea a la letra Tertuliano en su *Apologético* ([414]), y algo antes que él San Ireneo, quien da sobriamente el verdadero sentido de la frase, diciendo: "El Padre es Dios y el Hijo es Dios; porque el que ha nacido de Dios es Dios" ([415]). Ésa es la significación que veíamos en el contexto del N.

Cosa parecida pretende afirmar aquel inciso paralelo que leemos a continuación en el N.: "Luz de luz". Tanto o más interés que en afirmar que el Padre es Luz y el Hijo es Luz, creo que han tenido los Padres del concilio en confesar que el Hijo es Luz porque viene de la Luz, que es el Padre. Por eso, creo que en la mente de los autores del N. la frase "Luz de luz", dado su contexto y las expresiones paralelas que la preceden y siguen, entraña estas afirmaciones: 1.ª El Padre es Luz. 2.ª El Hijo es Luz. 3.ª El Hijo es Luz porque procede por generación del Padre, que lo es. 4.ª Oportunamente se compara el origen del Hijo al de una luz que se deriva de otra. La primera y segunda afirmación están consignadas explícitamente en la Sagrada Escritura. La tercera y cuarta son ya patrimonio de la teología oriental y occidental antes del tiempo de Nicea y antes de que la frase hallara cabida en el símbolo de Cesarea. Con mucha frecuencia se acudió a la metáfora del rayo de sol para ilustrar la procesión del Hijo, ya que entre el rayo y el sol hay una cierta distinción que no implica separación de una misma sustancia, y por añadidura el origen del rayo tiene lugar, según la observación vulgar, sin detrimento del sol que lo irradia y sin que pierda nada de su potencia luminosa. Es muy probable que la difusión de la teología solar, importada desde el Irán, sobre todo en el siglo III, haya dado ocasión a que, por reacción, los autores cristianos hayan puesto de realce con afán polémico la teología del verdadero *Sol Salutis,* Jesucristo.

Vamos a demostrar cuanto acabamos de exponer sucinta-

---

(413) *De Trin.* 31 PL 3, 978-9; *ibid.* 15 PL 3,940.

(414) *Apol.* 21, 13; HOPPE, 55-56.

(415) *Dem. evang.* 47; *Patr. Or.* XII, 779. La fórmula se encuentra literalmente en un fragmento del *De resurrect. Domini;* W. HARVEY, II, 461.

mente. Ya en el A. Testamento se había comparado la aparición del Mesías al amanecer de una gran luz. El mismo Jesucristo es el que cita la profecía de Isaías 8, 23; 9, 1, de que "el pueblo que estaba sentado en tinieblas, vió una gran luz", y que "a los que estaban sentados en la región sombría de la muerte les amaneció la luz" (416). Pero es el evangelista San Juan el que ha estampado aquellos versículos clásicos en esta materia: "En Él [el Verbo] estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres. Y esta luz resplandece en las tinieblas, y las tinieblas no la han sofocado. Hubo un hombre enviado de Dios, que se llamaba Juan. Éste vino como testigo para dar testimonio de la luz, a fin de que por medio de él todos creyesen: no era él la luz, sino enviado para dar testimonio de la luz. Era la luz que alumbra a todo hombre que viene a este mundo" (417). Al negarse explícitamente a Juan Bautista el apelativo de "luz", se está diciendo que aquí se lo emplea en un sentido excelente, superior al que puede convenir a los mismos hombres. Es el Verbo la Luz que vino al mundo, pero con el mal resultado de que los hombres prefirieron las tinieblas a la luz (418). Fué el mismo Señor quien se atribuyó el título en una ocasión solemne: "Yo soy la Luz del mundo: el que me sigue no camina en tinieblas, sino que tendrá la luz de la vida" (419). Y otra vez: "Yo, Luz, he venido al mundo para que los que crean en Mí no sigan en tinieblas" (420). Hasta aquí la imagen de luz se refiere, más que nada, a la función externa del Hijo de iluminar al mundo. En este sentido llama Él a sus mismos Apóstoles—aunque dependientemente de Él—"luz del mundo" (421).

Entre los Apóstoles, San Pablo abre un nuevo camino llamando al Hijo "ἀπαύγασμα (resplandor) de la gloria" del Padre (422). Otra vez recuerda que "se ha anunciado la luz

(416) MATTH. 4, 15-16.
(417) IOAN. 1, 4-9.
(418) Cfr. IOAN. 3, 19.
(419) IOAN. 8, 12.
(420) IOAN., 12, 46.
(421) Cfr. MATTH. 5, 14.
(422) *Hebr.* 1, 3.

al pueblo y a los gentiles" ([423]), y en su carta a los Efesios se detiene en explicar la semejanza de Cristo con la luz, pero en el sentido soteriológico que vimos antes ([424]). Es Santiago quien apellida al Padre el "Padre de las luces" ([425]), y refiriéndose asimismo al Padre, escribe San Juan: "El Dios es luz y no hay en Él tinieblas algunas" ([426]).

La imagen bíblica apenas si aparece una vez en los Padres Apostólicos ([427]); pero, en cambio, surge pujante en los más antiguos apócrifos, sujetos al influjo gnóstico, y en los apologetas del Oriente y Occidente, tributarios de las ideas platónicas. En los falsos *Hechos de Juan,* una obra de la primera mitad del siglo II, se invoca a Dios: "Luz en la que no habita tiniebla alguna" ([428]). En cambio, los *Hechos de Tomás* dicen a Cristo: "Tú eres la recóndita luz de la inteligencia" ([429]). "Mi sol" se le llama en la *V Oda de Salomón.* Un interesantísimo himno litúrgico que parece remontar al siglo II, canta:

> "Luz alegre de la santa gloria
> del Padre inmortal, del celeste,
> del santo, ¡Beato
> Jesucristo!" ([430]).

Justino ha sido el primero, en cuanto veo, en aplicar la metáfora de la luz a la procesión del Hijo. El Verbo es una virtud indivisible e inseparable del Padre, "a la manera que la luz del sol en la tierra es indivisible e inseparable del sol que está en el cielo; de suerte que cuando [éste] se pone, cesa también la luz... Y aquella virtud... como la luz del sol, no sólo tiene un nombre diverso, sino que en número es algo distinto" ([431]). Aquí el Verbo no aparece ya en su irradiación hacia el mundo, sino en su procedencia de la luz del Padre:

---

(423) *Act.* 26, 23.
(424) *Eph.* 5, 8-15.
(425) *Iac.* 1, 17.
(426) *I Ioan.* 1, 5.
(427) *Ep. ad Diognetum* 9, 6; FUNK, I, 408.
(428) HENNECKE, *Neut. Apocr.* p. 186.
(429) LIPSIUS-BONNET, 80, pág. 196.
(430) DOELGER, *Antike und. Christent.* V (1936) 13.
(431) *Dial. cum Tryph.* 128, 3-4; GOODSPEED, 249-250.

que "el Verbo es la luz del Dios" (432), como se expresa el discípulo de Justino, Taciano. El ateniense Atenágoras, que nos recuerda una vez, de pasada, ser el Verbo como el rayo de luz del Padre (433), llama a Dios—el Padre—"luz no encendida" (434). Por su parte, Melitón de Sardes sostiene que Cristo es "sol del oriente que apareció a los muertos del Hades y a los mortales en el mundo, y es el único sol que salió sobre el cielo" (435). No acude con frecuencia la imagen de la luz a la pluma de Ireneo. ¿Habrá temido que diera lugar a falsas interpretaciones? No deja de advertinos que Dios "muy justamente se llama Luz, pero en nada se asemeja a la luz nuestra" (436). Otra vez habla de Dios como luz del mundo: "Los que ven a Dios, están en Dios, percibiendo su claridad" (437). Tertuliano hace suya la comparación de la procesión del Hijo con la del rayo de luz (438), y es el primero que emplea literalmente la fórmula: *lumen de lumine* (439). Fórmula que también conoce Hipólito en aquel texto: "Al cual Verbo, como lo tuviera en Sí [el Padre] y fuera invisible para el mundo creado, lo hace visible emitiendo la primera voz, y engendrándolo φῶς ἐκ φωτός, presentó al Señor su propia razón ante la creación" (440). "Diciéndolo distinto (ἕτερον), no digo dos dioses, sino como luz de luz, o como agua de la fuente, o como rayo del sol" (441). Escasas alusiones a la luz del mundo que es Dios hallamos en Novaciano (442), quien nos advierte no consistir en ella la esencia de Dios, y en San Cipriano, quien llama a Cristo *sol et dies verus* (443).

Después de estos primeros tanteos, la teología que pudié-

(432) *Or. adv. graec.* 13; GOODSPEED, 280.

(433) *Suppl.* 10; GOODSPEED, 324-5. Cfr. *ibid.* 24; ed. cit. 343.

(434) *Ibid.* 18; ed. cit. 333: la expresión es usada por el gnostico Teodoto Cfr. CLEM. ALEJAND., *Excerpta* 12 PG 9, 664.

(435) *De balneo* 4; GOODSPEED, 311

(436) *Adv. haer.* 2, 15, 4; HARVEY, I, 282-83.

(437) *Ibid.* 4, 34, 6; HARVEY, II, 216-17. Cfr. *ibid.* 4, 64, 3, ed. cit. II, 300.

(438) *Adv. Prax.* 8; KROYMANN, 238; *ibid.* 13; ed. cit. 249.

(439) *Apol.* 21, 12; HOPPE, 55.

(440) *Adv. haer. Noeti* 10 PG 10, 817.

(441) *Ibid.* 11 PG 10, 817; cfr. *In Gn.* BONWETSCH-ACHELIS, 67. *In Apoc.* ibid. 232.

(442) *De Trin.* 3, 7 PL 3, 924; cfr. *ibid.* 2 PL 3, 917.

(443) *Ep.* 69, 14; HARTEL, 763.

ramos llamar del Hijo-Luz adquiere pleno desarrollo en la escuela alejandrina. Clemente acude a ella en busca de inspiración, y ha escrito a este propósito frases sublimes. Conocía él que, según Menandro, había que adorar, ante todo, al sol (444). Pero, para él, es Jesucristo "el sol de la resurrección, engendrado antes del lucero, que con sus rayos da vida" (445); "el Verbo es la luz de los nombres, por la que vemos a Dios" (446). "Así como cuando falta el sol, a pesar de todos los otros astros, todo es noche, así, si no conociéramos al Verbo y si no hubiéramos sido iluminados por Él, en nada nos diferenciaríamos de las aves cebadas, alimentadas en la oscuridad y sujetas a la muerte" (447). Una de las más bellas páginas sobre el tema que tratamos la ha escrito Clemente cuando exclama, no sin hondo lirismo: "Cuando Tú, Señor, me llevas a la luz y encuentro por tu medio al Dios y acepto al Padre tuyo, me convierto en tu coheredero, ya que no te has avergonzado del hermano. Quitemos, pues, quitemos el olvido de la verdad, la ignorancia; y removiendo como una nube del semblante las tinieblas que nos ponen trabas, contemplemos al Dios que realmente existe, entonándole primero esta aclamación: ¡Salve, Luz! Porque para nosotros, los que estábamos sepultados en las tinieblas y yacíamos en sombras de muerte, ha brillado una luz del cielo más pura que el sol, más dulce que esta vida. Esa luz es la vida eterna, y cuanto participa de ella, vive. Por su parte, la noche esquiva la luz, y, escondiéndose temerosa, cede el paso al día del Señor. Todo se ha convertido en una luz inmortal, y el ocaso ha creído en el amanecer. Esto es lo que significa la nueva; porque el Sol de justicia que todo lo recorre, gira por igual en torno a la humanidad, imitando a su Padre, que hace salir su sol sobre todos los hombres y hace cuajarse el rocío de la verdad" (448). Esta luz del Verbo es, según Clemente, eterna (449).

---

(444) Cfr. *Protrept.* 6, 68; STAEHLIN, 52.
(445) *Ibid.* 9, 84; ed. cit. 63.
(446) *Ibid.* 9, 84; ed. cit. 64.
(447) *Ibid.* 11, 113; ed. cit. 80.
(448) *Protrept.* 11, 114; ed. cit. 80.
(449) Cfr. *Paed.* 3, 12; ed. cit. 292. En otro lugar escribe también Cle-

Pero cabe a Orígenes el mérito de haber llevado a su ápice la teología del Hijo-Luz, valiéndose con frecuencia de la metáfora del sol y de su rayo para explicar las cualidades de la filiación divina (150). *Sed et Ioannes indicat quia Deus lux est, et Paulus designat quia Filius splendor lucis aeternae sit. Sicut ergo lux nunquam sine splendore esse potuit, ita nec Filius quidem sine Patre intelligi potest, qui et figura expressa substantiae eius, et Verbum et Sapientia dicitur* (151). Esa misma eternidad de la procesión del Hijo la deduce como consecuencia en aquel otro pasaje: *Splendor autem lucis eius sapientia sua est, non solum secundum quod lux est, sed et secundum id quod sempiterna lux est, ita ut aeternus et aeternitatis splendor sit sapientia sua. Quod si integre intelligatur, manifeste declarat, quia subsistentia Filii ab ipso Patre descendit, sed non temporaliter neque ab ullo alio initio, nisi ut diximus, ab ipso Deo* (152). Hay un texto de Orígenes que a primera vista hace la impresión de afirmar el subordinacionismo, como si la luz del Hijo no fuera de la misma categoría que la del Padre, tanto más cuanto que dice que el Padre y el Hijo difieren en la οὐσία. Creo, sin embargo, que está lejos de la mente de Orígenes rebajar al Verbo a la esfera de las criaturas y que su afán de hacer resaltar siempre el carácter primordial de la vida divina en el Padre le lleva a expresiones que implican el subordinacionismo; aunque ésta puede admitir quizá una explicación ortodoxa si se la encuadra en el conjunto de la teología de Orígenes, donde no faltan afirmaciones indiscutibles de la divinidad del Verbo, como hemos visto y veremos más adelante. Dice, pues, el maestro alejandrino: "Pero de que aquí [en *Ioan.* 1] se llame al Salvador luz a secas y en la epístola católica del mismo Juan se diga que el Dios es luz, pudiera alguien deducir que el Padre no se distingue del Hijo en la οὐσία. Pero quien lo considere con más

mente sobre la metáfora de la luz aplicada al Verbo, pero sin tratar propiamente de la procesión del Hijo. Cfr. *in I Ioan.* PG 9, 735.

(150) Además de los textos que citaremos véase *De princ.* 1, 2, 7; Koetschau, 37; *ibid.* 1, 2, 8; ed. cit. 38.

(151) *De princ.* 4, 28; ed. cit. 350.

(152) *Ibid.* 1, 2, 11; ed. cit. 45. Cfr. en el mismo sentido *in Isa.* hom. 9, 4; PG 13, 357.

diligencia y hable con más exactitud, dirá que no es lo mismo la luz que luce en las tinieblas sin ser detenida por ellas y la luz en la que no hay tinieblas ningunas. Porque la luz que luce en las tinieblas, como que sobreviene a las tinieblas, y es perseguida por ellas, y, por decirlo así, acechada por ellas, no es detenida, mientras que la luz en la que no hay tinieblas ningunas, ni luce en las tinieblas, ni se ve hostigada por ellas desde el principio, ni se pregona vencedora por no haber sido detenida por sus perseguidoras. En tercer lugar, se llama esta luz *luz verdadera*. Por lo mismo que Dios, el Padre de la verdad, es mayor que el Verbo y mejor que la verdad, por eso el Padre, que es más excelente que la sabiduría y diverso de la sabiduría (διαφέρων ἢ σοφία), sobrepuja al que es luz verdadera. Y que el Padre y el Hijo son dos luces (δύο φῶτα) se deduce más claramente de David, que dice en el salmo 35: *In lumine tuo videbimus lumen*" (453). Volviendo sobre lo mismo, declara en otra parte Orígenes que el Verbo, al hacerse hombre mortal, ha participado en cierto modo de nuestras "tinieblas"; no así el Padre, que habita una luz purísima (454). Suenan también a subordinacionismo aquellos renglones en que Orígenes, después de haber exaltado la figura de Cristo, observa: "Pero al mismo tiempo que supera a tales y tantas cosas en la sustancia y en la antigüedad y en la potencia y en la divinidad, ya que es el Verbo animado, y en la sabiduría; en nada se equipara al Padre (οὐ συγκρίνεται κατ' οὐδὲν τῷ Πατρί). Porque es imagen de su bondad, y esplendor, no del Dios, sino de su gloria y de su luz eterna, y rayo, no del Padre, sino de su potencia, y vapor sincero de su gloria de omnipotente y espejo inalterable de su obrar" (455). Algún correctivo a estas frases podemos reconocer en lo que más tarde escribirá Orígenes: *Erit autem* [el Hijo] *non sicut de aeterna luce diximus innatus, ne duo principia lucis videamur inducere, sed sicut ingenitae lucis splendor, ipsam illam lucem initium habens ac fontem, natus quidem ex ipsa, sed non erat quando*

(453) *In Ioan.* 2, 23; PREUSCHEN, 80.
(454) *Ibid.* 2, 26-27; ed. cit. 83-84.
(455) *Ibid.* 13, 25; ed. cit. 249.

non erat (456). Estos textos de Orígenes se referían a la luz como metáfora apta para ilustrar la generación del Hijo. Ya hemos visto cómo el maestro, llevado del ambiente platonizante, ha exagerado en su modo de hablar la diferencia entre la luz del Padre y la del Hijo, diferencia que, sin embargo, parece reducirse tan sólo a la primordialidad del Padre sobre el Hijo, con la acentuación excesiva de la inaccesibilidad e invisibilidad del Padre, en contraposición a la bajada del Verbo, que es quien se pone en contacto con las tinieblas de la humanidad. También acerca de la irradiación del Hijo sobre el mundo ha escrito Orígenes trozos interesantes. En ellos sale a relucir su teoría, no compartida por los demás teólogos, de que el Verbo tiene como campo de actividad el conjunto de los seres racionales como tales, mientras el Padre se cuida aun de las cosas materiales, y el Espíritu Santo limita su influjo a la vida sobrenatural de los cristianos. He aquí algunos de los más característicos textos. "Es Cristo la luz verdadera y luz de los pueblos; luz de los hombres [según] el principio del Evangelio a que aludimos: Lo que se hizo, en Él era vida —nótese la división de la frase según Orígenes—; y la vida era luz de los hombres, y la luz resplandece en las tinieblas, y las tinieblas no la envolvieron." Isaías 49, 6, dice que es luz de las gentes. La luz sensible del mundo es el sol; pero no es la verdadera luz. "Pero nuestro Salvador, iluminando a los racionales y autónomos para que vean los propios objetos visibles, es luz del mundo racional." También indica a los Apóstoles que son la luz del mundo; con todo, ellos y la Iglesia son como la luna que, sin tener luz propia, refleja la del sol. "Pero nuestro Salvador, siendo luz del mundo, ilumina, no los cuerpos, sino, con poder incorpóreo, la razón incorpórea, para que, iluminado cada cual como por el sol, pueda ver las otras cosas racionales." Cristo es la luz verdadera, no la sensible; porque nada de lo sensible es verdadero, aunque tampoco es siempre positivamente falso. Pero Cristo ¿es luz del mundo, o de los hombres? Se responde que del mundo, que abarca más; porque esto se puede entender, tanto de las criaturas materia-

(456) *In ep. ad Hebr.* citado por PÁNFILO PG 14, 1.307

les que esperan ser liberadas de la esclavitud, como también de los discípulos, que a su vez son luz del mundo ([457]). Esta luz es al mismo tiempo fuego, como esas sustancias que resplandecen y abrasan. Cristo es luz para los puros y fuego abrasador para los malos ([458]).

Otro alejandrino, Teognosto, acude a la tradicional imagen de la luz y dice que el Verbo ha procedido como el resplandor de la luz y el vapor del agua. "Porque ni el resplandor ni el vapor son la misma agua ni el mismo sol, ni ajenos (ἀλλότριον), sino emanación (ἀπόρροια) de la esencia (οὐσία) del Padre, sin que haya sufrido división la esencia del Padre. Porque como el sol, permaneciendo el mismo, no decrece por los rayos que desparrama, así tampoco la esencia del Padre sufre mudanza porque tenga una imagen suya en el Hijo" ([459]). Muy semejantes son las frases de San Dionisio de Alejandría cuando escribe: "Siendo el resplandor de la luz eterna, no puede menos de ser eterno, ya que, existiendo siempre la luz, es evidente que siempre tiene que existir el resplandor. Porque el ser luz dice por su concepto resplandecer, ni puede existir una luz que no resplandezca." Propone luego el ejemplo del sol, que inevitablemente produce el día. "Ahora bien—continúa—; Dios es luz eterna, que ni comenzó ni terminará nunca; por lo tanto, le está presente y existe con Él el resplandor eterno sin principio (ἄναρχον) y continuamente engendrado... Siendo, pues, eterno el Padre, es eterno el Hijo, por ser luz de luz; ya que donde hay generación, hay prole; y si no hubiera prole, ¿cómo podría haber engendrador alguno? Pero existen ambos, y existen siempre" ([460]). "La vida fué engendrada por la vida y manó como río de la fuente y se encendió como luz brillante de la luz indefectible" ([461]), escribe en otra parte de su *Apología* San Dionisio. Metodio de Olimpo ha llamado una vez a Jesucristo: "Luz sin ocaso" ([462]); y en los

---

(457) *In Ioan.* 1, 26; PREUSCHEN.
(458) Cfr. *in psalm.* 4 PG 12, 1.104. Véase *in Numer.* 23, 5; BAEHRENS, 218.
(459) Citado por ATANASIO, *De decr. nic. syn.* 25 PG 10, 240.
(460) *Apol.* 3-4 PL 5, 120; OPITZ, *Athanasius-Werke* 2, 1. pág. 57.
(461) *Ibid.;* OPITZ, p. 60.
(462) *Sympos.* 11, 2 PG 18, 209; BONWETSCH, 133.

tiempos de Nicea, Lactancio escribe sobre el Hijo-Luz párrafos que pudieran haber sido de un alejandrino: *Ille* [el Padre] *tanquam sol, hic* [el Hijo] *quasi radius ex sole porrectus. Qui quoniam summo Patre et fidelis et carus est, non separatur, sicut nec radius a sole, quia et solis lumen in radio (est)* (463).

Arrio había sostenido que era inadmisible el que el Hijo procediera del Padre como una tea de otra tea, según opinaba Hieracas, ni como lámpara que se duplica (εἰς δύο) (464). Es verdad que estas expresiones se prestaban a un sentido material y hasta pudieran interpretarse en el sentido heterodoxo de una antorcha que se divide en dos menores o como una lámpara de cuyo aceite se llenan dos. De todas maneras, como consta, por lo dicho arriba, que Arrio no aceptaba la filiación natural del Verbo, nada tiene de extraño que no quisiera admitir en ningún sentido las metáforas mencionadas. En cambio, San Alejandro de Alejandría, al resumir antes del concilio de Nicea la doctrina ortodoxa sobre la filiación divina del Verbo, se vale también de la metáfora de la luz cuando escribe que el Hijo debió existir desde la eternidad con el Padre, porque "quien niega que existe el resplandor de la gloria, elimina con eso la luz primordial cuyo resplandor es" (465). Y explicando más adelante que el Verbo no puede cambiar ni aumentar, arguye: "¿Cómo puede mejorar la vida, la luz verdadera? Y si así es, ¡cuánto no es más absurdo que la sabiduría sea alguna vez capaz de necedad, que la potencia de Dios se junte con la debilidad, que la razón se oscurezca con la demencia o que las tinieblas se mezclen con la verdadera luz! ¿Qué unión puede haber entre la luz y las tinieblas, ni qué pacto entre Cristo y Belial?" (466).

Resumamos haciendo nuestra la afirmación de San Basilio: "Con autoridad y sabiduría demostraron [los Padres de Nicea], al decir φῶς ἐκ φωτός, que una es la luz engendradora

(463) *Divin. inst.* IV, 29, BRANDT-LAUBMANN, 392-394.

(464) *Ep. ad Alex.* conservada por EPIFANIO, *Panar.* haer. 69, 7, 6 (HOLL, 158).

(465) *Ep. ad Alex. Const.* 7 PG 18, 557 C. (Cf. *ibid.* 12, PG 18, 565 C.)

(466) *Ibid.* PG 18, 557-560.

y otra la engendrada, pero luz y luz; de suerte que fuera una y la misma la razón de la esencia (ἡ τῆς οὐσίας λόγος)" (467). Tanto en la expresión "Dios de Dios", como en la análoga "luz de luz", han querido expresar los Padres nicenos: 1.° Que en virtud de la filiación unívoca, del Padre Dios nace el Hijo Dios, como de la luz brota la luz. 2.° Que aun habiendo esta igualdad de categoría, hay distinción entre el que origina y el engendrado, como cabe distinguir entre el resplandor y el sol que es su origen. 3.° Que tanto el Hijo como el Padre son luz, aunque no hayan tenido los Padres la intención de poner en primer plano la idea del Verbo como luz del mundo, sino más bien hayan empleado la metáfora en cuanto ayuda a entender el modo de la procesión del Hijo. Es de creer que, al emplear la imagen de la luz, los obispos ortodoxos hayan reconocido su aptitud para indicar que es una procesión que deja sin merma a quien es principio.

Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ

Viene a ser casi una repetición del "Dios de Dios". Pero esa misma insistencia nos demuestra el afán de los Padres de Nicea por eliminar todos los posibles subterfugios y equívocos. Se afirma aquí explícitamente que el Hijo es verdadero Dios, como lo es el Padre y porque es Hijo de tal Padre. Este "verdadero", aplicado tanto al Padre como al Hijo y en el mismo grado, se opone aquí, más que a los falsos dioses, a los que impropiamente han podido recibir el título de "dios", a los que, por ser hijos puramente adoptivos, no pasan de ser criaturas.

Nadie puso en tela de juicio la estricta divinidad del Padre en el campo cristiano o gnóstico. Por eso, poco nos detendremos en demostrarla, aparte de que lo hicimos ya cuando comentamos el primer versículo del N. Lo que, en cambio, merece una consulta a la tradición prenicena es la divinidad de Jesucristo, aquí proclamada. Lógica e implícitamente va

(467) *Ep.* 125, 1 PG 32, 548 B.

ya afirmada en la filiación unívoca y natural de la sustancia del Padre y en el título de "Señor". Pero no estaba de más el reafirmarla rotundamente, ya que, en definitiva, el error de Arrio se cifraba en la negación de la estricta divinidad del Verbo.

Abundan en el N. Testamento los textos en que se anuncia la verdadera divinidad de Jesucristo, aun descontando los que hemos citado en materia de filiación divina y a propósito de las cláusulas anteriores. El poder de perdonar los pecados lo tiene sólo Dios. Pues bien; "el Hijo del hombre tiene en la tierra poder de perdonar los pecados" (468), en prueba de lo cual Jesucristo obra un milagro. El mismo Señor advierte, aludiendo a su presencia: "El reino de Dios está entre vosotros" (469). San Juan, en el prólogo de su Evangelio, nos dice abiertamente: "El Verbo era Dios" (470); era "el Unigénito Dios" (471). "Jesús decía de su propio Padre que era el Dios, haciéndose a Sí mismo igual al Dios" (472). El Señor dice de Sí que está junto al Padre (473); que Él no es de este mundo (474); que es una cosa misma con el Padre (475), tanto, que los judíos, al oírle, le acusan de hacerse Dios. Afirma que Él es la resurrección y la vida (476); que quien le ve, ve al que le envió (477); que Él es el camino, la verdad y la vida (478); que Él está en el Padre y el Padre está en Él (479); que todo lo que tiene el Padre es suyo (480); y acoge las palabras de Santo Tomás: "¡Señor mío y Dios mío!" (481). No faltan algunos textos en San Juan que ofrecen alguna difi-

(468) Lc. 5, 21-24
(469) Lc. 17-21
(470) Ioan. 1, 1
(471) Ioan. 1, 18.
(472) Ioan. 5-18
(473) Ioan. 7-29.
(474) Ioan. 8, 23
(475) Ioan. 10, 30
(476) Ioan. 11, 25
(477) Ioan. 12, 45
(478) Ioan. 14, 16
(479) Ioan. 14, 10.
(480) Ioan. 16, 15. Cfr. 17-10
(481) Ioan. 20-28

cultad: 1.° "El Padre es mayor que Yo" (482); texto que los Padres han interpretado generalmente refiriéndolo al carácter primordial y de fuente que tiene el Padre en la vida intratrinitaria. 2.° En el cap. 10 dice a los que le querían apedrear que bien puede Él llamarse "Dios" cuando en el A. Testamento se da este nombre a los que oyeron la palabra divina. Pero todos los demás textos, tan claros y numerosos, indican que aquí se trata de un *argumentum ad hominem*. 3.° Parece que insinúa una diversidad entre su Padre y Él cuando dice que la vida eterna consiste en conocer al Padre, "el sólo Dios verdadero", y al que envió, Jesucristo (483). Pero para entender esta frase sin destruir la divinidad del Hijo, basta recordar lo que expusimos al hacer la exégesis del primer versículo del N. Pasamos por alto los argumentos y pruebas de esa divinidad proclamada por Jesucristo, consistentes en los milagros y, sobre todo, en su resurrección, de todo lo cual están llenos los manuales de teología. Para nuestro intento bástanos con seguir el hilo de la tradición.

Entre los testimonios de los Apóstoles, es ya clásico el de San Pablo cuando dice que Cristo, "existiendo en la forma de Dios, no tuvo por rapiña el ser igual a Dios; pero se anonadó a Sí mismo tomando la forma de siervo, hecho semejante a los hombres" (484), lo que equivale a decir que antes de hacerse hombre el Verbo era Dios, de una naturaleza contradistinta de la de la criatura, servil por esencia. En Jesucristo "habita toda la plenitud de la divinidad" (485). Él es "Dios bendito sobre todas las cosas por siempre jamás" (486). No faltan tampoco en Pablo expresiones que se prestan a malas interpretaciones, como cuando escribe que "la cabeza de Cristo es el Dios" (487), frase que se entiende bien si "el Dios" equivale al Padre y el ser cabeza es lo mismo que ser fuente o principio. En general, las dificultades de exégesis quedarán resueltas tra-

(482) Ioan. 14, 28
(483) Ioan. 17, 3.
(484) *Philipp.* 2, 6-7.
(485) *Col.* 2, 9.
(486) *Rom.* 9, 5.
(487) *I Cor.* 11, 3.

duciendo, como hemos visto que podemos hacerlo en esos casos, el ὁ Θεος, no por Dios en general, como diverso de Cristo, sino por "el Padre".

Ya desde los escritos de los Padres Apostólicos es costumbre llamar a Jesucristo, no sólo Θεὸς, sino ὁ Θεὸς sin ambages, aunque sean mucho más frecuentes las veces que este título se atribuye al Padre. San Ignacio de Antioquía llama repetidas veces a Cristo "el Dios nuestro" (188). En la primera mitad del siglo II, las *Actas Ioannis* invocan a Jesucristo "Dios, Señor" (189). Y, por no salirnos de los apócrifos, a los comienzos del s. III las *Acta Thomae* contienen por vez primera, tratándose de Jesucristo, la expresión "el Dios verdadero" (190) de nuestro N. Medio siglo antes, Justino escribía que el Hijo "es Dios" (191), y que así es llamado en el A. Testamento (192). Muy claros y frecuentes son también los testimonios de San Ireneo. Según él, el Verbo es "el consejero admirable y el Dios fuerte" anunciados por el Profeta (193). Asimismo, "el Padre es Dios y el Hijo es Dios, porque el que ha nacido de Dios es Dios" (194). Este Verbo se unió a la humanidad, y, al hacerlo, *haerere fecit et adunivit... hominem Deo. Nisi homo coniunctus fuisset Deo, non potuisset particeps fieri incorruptibilitatis. Oportuerat enim mediatorem Dei et hominum, per suam ad utrosque domesticitatem, in amicitiam et concordiam utrosque reducere et facere, ut et Deus assumeret hominem, et homo se dederet Deo* (195). Este argumento para probar, tanto la divinidad, como la humanidad de Jesucristo, basado en la cualidad de la obra redentora, se hará clásico en la teología católica, sobre todo entre los autores alejandrinos. Es lo que ve Ireneo en la profecía de Isaías 7, 10-17. *Diligenter igitur significavit Spiritus Sanctus per ea quae dicta sunt*

(188) *Ad Eph.* prol.: FUNK I, 212, 9; FUNK I, 226; *ad Rom.* 1: FUNK I, 252.

(189) Ed. HENNECKE, *Neut. Apocr.*, pág. 190.

(190) Ed. LIPSIUS-BONNET, pág. 140.

(191) *Apol.* I, 63; GOODSPEED, 73; *Dial. c. Tryph.* 34, 2; ibid. 128; *Dial. c. Tryph.* 48, 2 (ibid. 146); 61, 1-2 (ibid. 166); 63, 5 (ibid. 169); 71 (181).

(192) *Dial. c. Tryph.* 126-127: ed. cit. 222-224.

(193) *Dem. Evang.* 40; *Patr. Or.* XII, 776.

(194) *Ibid.* 47: ed. cit. 779.

(195) *Adv. haer.* 3, 19, 6: HARVEY, II, 100-101.

generationem eius quae est ex Virgine,et substantiam quoniam Deus, que esto significa la palabra *Emmanuel* (496). También Melitón de Sardes confiesa que Cristo era "Dios... y hombre perfecto" (497), y Teófilo de Antioquía afirma que el Verbo era Dios (498). Ya dijimos que Tertuliano conocía la frase *De Deo Deus* (499), y en otro lugar explica cómo no ponemos dos dioses, aunque sostengamos que el Padre es Dios y que el Hijo es Dios (500). Más aún: los mismos nombres divinos típicos del Padre, *Deus omnipotens, Altissimus, Dominus virtutum, Rex Israel,* se podrían aplicar en rigor al Hijo (501). A todo esto, iban surgiendo adversarios de la divinidad de Jesús, aun prescindiendo de los judíos; como aquel Teodoto de Bizancio, de quien informa Hipólito que enseñaba que Cristo era como los demás hombres, nacido de la Virgen, pero sin ser Dios (502). Hipólito, por su cuenta, rechaza esta doctrina, confesando que "Cristo es el Dios sobre todas las cosas" (503), y afirma en Jesucristo tanto la divinidad como la humanidad (504). Como a argumento para probar que Cristo es Dios, recurre Hipólito a Isaías 45, 15 (505); a San Pablo, *Rom.* 9, 15; *Apocal.* 1, 8; Matth. 11, 27 (506); Ioan. 1, 1 (507), aparte de otras razones que muy bien halla en la misma vida del Señor (508). También Novaciano insiste en que Cristo no puede ser un puro hombre, sino que es al mismo tiempo Dios. La herejía de hacerle sólo hombre redunda contra el mismo Padre. *Tam enim Scriptura etiam Deum annuntiat Christum quam etiam hominem ipsum annuntiat Deum; tam hominem descripsit Iesum Christum quam etiam Deum quoque descri-*

---

(496) *Ibid.* 3, 25, 2; HARVEY, II, 116.
(497) *De incarn. Christi;* GOODSPEED, 310;
(498) *Ad Autol.* II, 22 PG 6, 1.088.
(499) *Apolog.* 21, 13; HOPPE, 55-56.
(500) *Adv. Prax.* 13; KROYMANN, 246-249; *ibid.* 19; ed. cit. 262.
(501) *Ibid.* 17; ed. cit. 259.
(502) *Adv. haer.* 10, 23 PG 16, 3.439. Cfr. EUSEBIO, *H. E.* 5, 28; SCHWARTZ, 502.
(503) *Ibid.* 10, 33 PG 16, 3.454; *Adv. haer. Noeti* 13 PG 10, 820.
(504) Cfr. *in Gen.* PG 10, 597; *in Ps.* 2 PG 10, 608.
(505) *Adv. haer. Noeti* 4 PG 10, 808-9.
(506) *Ibid.* 6 PG 10, 812.
(507) *Ibid.* 13 PG 10, 821.
(508) Cfr. *ibid.* 18 PG 10, 828-29.

psit Christum Dominum (509). Muy de propósito acumula Novaciano pruebas escriturísticas para demostrar que Jesucristo es Dios, tanto según el A. Testamento, como según el Nuevo (510), concluyendo que *ex Deo homo quomodo non processit sic Dei Verbum processit, de quo dictum est: Eructavit cor meum Verbum bonum... Deus ergo processit ex Deo* (511). Por lo tanto, si creemos a la Escritura cuando nos revela la divinidad del Padre, es menester que la creamos con la misma fe cuando nos manifiesta la del Hijo (512). No es menos diáfano el pensamiento de San Cipriano, quien escribe: *Hic Deus noster, hic Christus noster* (513), y cita textos de la Escritura para probar por ambos Testamentos la divinidad de Jesucristo (514). No puede hacerse templo de Cristo quien niega que Cristo es Dios (515).

En la escuela alejandrina, Clemente asegura que el Verbo es "Dios y hombre", causa de todo lo bueno que hay en nosotros (516). Otra vez habla del "Señor en apariencia humillado, en realidad adorado, el expiador salvador y manso, el Verbo divino, el que evidentísimamente es Dios, el que está a la par (ἐξισωθεὶς) con el Señor de todo, porque era Hijo suyo y el Verbo estaba en el Dios" (517). "Para todo ayuda el Señor, para todo aprovecha, tanto como hombre, como en calidad de Dios" (518). Y como Pedagogo que es, recibe de Clemente estos elogios: "Nuestro Pedagogo es el santo Dios Jesús, el Verbo, caudillo de toda la humanidad: el mismo Dios amante de los hombres es Pedagogo" (519). Otra vez el maestro alejandrino hace esta aguda síntesis de Jesucristo: "Dios en hombre, y hombre Dios" (520).

---

(509) *De Trin.* 11 PL 3, 931
(510) *Ibid.* 12 PL 3, 932-936
(511) *Ibid.* 15 PL 3, 940
(512) *Ibid.* 30 PL 3, 975-77
(513) *Ad Cornel.* 11, HARTEL, 28
(514) *Testim.* II, 6, HARTEL, 68-71
(515) *Ep.* 73, 12; HARTEL, 787
(516) *Protrept.* 1, 7, STAEHLIN, 7
(517) *Ibid.* 10, 110, ed. cit. 78.
(518) *Paedag.* 1, 3, ed. cit. 94
(519) *Ibid.* 1, 7, ed. cit. 123
(520) *Ibid.* 3, 1, ed. cit. 236

Ya es sabido que Orígenes, junto a indiscutibles aserciones de la divinidad del Verbo, lanza algunas fórmulas que parecen ponerla en duda, cuando no negarla. Su caso merece un estudio atento. Para Orígenes son herejes, tanto los que tienen a Jesucristo por puro hombre—ebionitas y valentinianos—, como los que le creen Dios, pero le niegan verdadero cuerpo humano, como los gnósticos docetas (521). Él mismo reconoce la dificultad de investigar la naturaleza del Verbo, *atque ipsius Dei qui ex Deo est* (522). En Cristo existen ambas naturalezas, divina y humana: *Alia est in Christo deitatis eius natura, quod est unigenitus Filius Patris, et alia humana natura quam in novissimis temporibus pro dispensatione suscepit* (523). Esa divinidad del Hijo hace que su omnipotencia no sea diversa de la del Padre: *Ut autem unam et eandem omnipotentiam Patris ac Filii esse cognoscas, sicut unus atque idem est cum Patre Deus et Dominus,* oye al *Apocalipsis* 1, 8, donde se llama omnipotente a Cristo, y es título que le conviene, ya que el Padre comunica al Hijo todo poder y atributo (524). Este Hijo, en los últimos tiempos, *homo factus incarnatus est cum Deus esset, et homo factus, mansit quod erat Deus* (525). En Jesucristo hay, pues, deidad y humanidad. He aquí cómo lo explica Orígenes, preludiando ya la famosa cuestión de la *communicatio idiomatum. Cum ergo quaedam in eo ita videamus humana ut nihil a communi mortalium fragilitate distare videantur, quaedam ita divina quae nulli alii nisi illi primae et ineffabili naturae conveniant deitatis, haeret humani intellectus angustia.* No sabe si decirle Dios u hombre. *Propter quod cum omni metu et reverentia contemplandum est, ut in uno eodemque ita utriusque naturae veritas demonstretur, ut neque aliquid indignum et indecens in divina illa et ineffabili substantia sentiatur, neque rursum quae gesta sunt, falsis illusa imaginibus aestimentur* (526). En esta comunicación de

(521) Cfr. *in ep. ad Tit.* citado por PÁNFILO, *Apol.* 3 PG 17, 560.

(522) Citado por PÁNFILO, *ibid.* 3 PG 17, 560 = *De princ.* 2, 6, 1; KOETSCHAU, 140.

(523) *De princ.* 1, 2, 1; KOETSCHAU, 27-28.

(524) *Ibid.* 1, 2, 10; ed. cit. 43.

(525) *Ibid.* praef. 4; ed. cit. 10.

(526) *Ibid.* 2, 6, 2; ed. cit. 141.

idiomas Orígenes llega a afirmar que *Filius Dei mortuus esse dicitur pro ea scilicet natura quae mortem utique recipere poterat; et Filius hominis appellatur qui venturus in Dei Patris gloria cum sanctis angelis praedicatur. Et hac de causa per omnem Scripturam tam divina natura humanis vocabulis appellatur, quam humana natura divinae nuncupationis insignibus decoratur* (527). No se habló con más precisión dos siglos más tarde en la controversia nestoriana. Orígenes ha esgrimido el argumento de la propagación de la doctrina cristiana para probar la divinidad de su Maestro (528), así como el del cumplimiento de las profecías del A. Testamento (529) y los milagros (530). Cristo es no sólo el Hijo de Dios, sino "Dios Verbo" (531). Las pruebas de la divinidad de Jesús las ve Orígenes en "las iglesias de los ayudados, las profecías dichas acerca de Él, las curaciones hechas en su nombre y la γνῶσις con sabiduría conforme a él y el verbo encontrado por los que osan elevarse de la simple fe para encontrar el sentido de las divinas Escrituras conforme al precepto de Jesús" (532). El que ha tomado un cuerpo mortal y un alma humana es "el inmortal Dios Verbo" (533). Como consecuencia, el Hijo es adorado como el Padre, concluye Orígenes (534). *Deus charitas est*, comenta en otro lugar Orígenes. *In quo ostendit et ipsum Deum charitatem esse et iterum eum qui ex Deo est, charitatem esse. Quis autem ex Deo est nisi ille qui dicit: "Ego ex Deo exivi, et veni in hunc mundum?" Quod si Deus Pater charitas est, et Filius charitas est; charitas autem et charitas unum est et in nullo differt, consequenter ergo Pater et Filius unum est et in nullo differt* (535). "El Verbo de Dios tiene algo ajeno a todo otro verbo, y esto ajeno es el ser Dios y el ser un Verbo que es vivo y subsiste por Sí mismo y el servir al

(527) *Ibid.* 2, 6, 3, ed. cit. 143.
(528) *Contra Cels.* 1, 27, *edi. cit.* 78-79; 8, 43, ed. cit. 257-8.
(529) Cfr. *ibid.* 1, 50 s., ed. cit. 101 ss.
(530) *Ibid.* 2, 48 s., ed. cit. 169 s.; 8, 9, ed. cit. 227-228.
(531) *Ibid.* 1, 66, ed. cit. 120.
(532) *Ibid.* 3, 33, ed. cit. 229.
(533) *Ibid.* 4, 15, ed. cit. 285.
(534) *Ibid.* 8, 9, ed. cit. 227.
(535) *Or. in Cant. Cantic. prol.*, BARHUENS, 69.

Padre" (536). Después de haber aplicado a Jesucristo la imagen de aquel hijo propio que el labrador manda a su viña en la parábola, Orígenes añade estos comentarios: "El Salvador, siendo el Hijo de Dios por encima de todos, es Dios, e hijo de su amor, e imagen del Dios invisible; pero no permanece en el que es por encima de todos, sino que se hace para la redención el hombre de que se habla en las parábolas, siendo Dios, el hijo del hombre" (537). Lo que nos refiere San Mateo 24, 41 ss., de cuando Cristo pregunta a los fariseos de quién será hijo el Mesías, y arguye con el *Dixit Dominus Domino meo,* muy bien lo interpreta Orígenes diciendo que Cristo se sentía el Verbo e Hijo de Dios, y de ahí sus palabras (538). También es interesante observar que Orígenes se propone la dificultad de cómo el Hijo ignora el día del Juicio, que sólo conoce el Padre. La respuesta del maestro alejandrino es que, o se entiende de Cristo en cuanto hombre, como lo de que adelantaba en gracia, o es que lo conoció sólo después de la Redención, o se dice que, como la Iglesia, que es el Cuerpo, lo ignora, lo ignora también Cristo, su alma (539). Cerremos esta larga serie de textos origenianos con uno que afirma su divinidad perfecta. *Ex eo quod dixit Apostolus: Paulus apostolus non ab hominibus, neque per hominem, sed per Iesum Christum, manifeste datur intelligi quia non erat homo Christus Iesus, sed erat divina natura... Evidenter ergo ostendit quia Christus Iesus non est homo: si autem non est homo, sine dubio Deus est; imo non aliud erit nisi Deus et homo* (540). Son muchas y muy claras y numerosas las afirmaciones de Orígenes que nos manifiestan la divinidad del Hijo esencialmente diversa de aquella otra honorífica atribuída a los hombres en el título de "Dios", divinidad que de todos modos, según el concepto de Orígenes, eleva al Verbo por encima de la categoría de lo criado.

Cabe preguntarse, sin embargo, si dentro de esa esfera

---

(536) *In Jerem.* hom. 19, 1 PG 13, 500.
(537) *In Matth.* 17, 20; KLOSTERMANN, 641.
(538) *Ibid. Commentar.* ser. 6; KLOSTERMANN, 11.
(539) *Ibid.* 55; ed. cit. 124-128.
(540) *In ep. ad Gal.* citado por PÁNFILO PG 14, 1.293.

divina, Orígenes, bajo el influjo de neoplatónicos y gnósticos, no ha imaginado diversos grados y categorías, algo así como el Μόνος y la Νοῦς o Λόγος de los neoplatónicos o el supremo Dios y el Demiurgo entre los gnósticos. A primera vista, casi todos los textos que a continuación veremos parecen delatar este error; pero conviene proceder con cautela antes de emitir un juicio. Hay que interpretar la terminología del maestro a la luz de su idea favorita de la primordialidad paterna, lo que muchas veces bastará para explicar aun ortodoxamente las expresiones. De todos modos, los siguientes pasajes de Orígenes tienen gran interés, no sólo para estudiar su teología, sino para echar de ver las fluctuaciones en una terminología muchas veces peligrosa y en afirmaciones no siempre exactas acerca del Hijo de Dios, fluctuaciones e inexactitudes que hacen explicable el surgir de una herejía como la arriana. El mérito del concilio Niceno fué precisamente el de esclarecer de una vez para siempre esas penumbras sobre la divinidad del Hijo que empañaban aun a autores que buscaban sinceramente la ortodoxia.

Comenzaremos por un largo texto en el que se nos revela de lleno la concepción de Orígenes con sus presupuestos dogmáticos y sus características lexicográficas. Nota Orígenes que San Juan, en el prólogo, llama al Padre ὁ Θεός, con artículo, y al Verbo Θεός, sin artículo. "Y por aquí—prosigue—se puede resolver lo que perturba a muchos amantes de Dios que tienen miedo de predicar dos dioses, y por eso caen en errores y dogmas heréticos, sea que nieguen que la propiedad del Hijo es diversa de la del Padre y afirmen que es Dios el que entre ellos sólo en cuanto al nombre se llama Hijo, sea que nieguen la divinidad del Hijo y establezcan que su propiedad y esencia son, en su ámbito, diversas de las del Padre. Porque hay que decirles que entonces el Dios es αὐτόθεος, por lo que el Salvador dice en su plegaria al Padre: *Para que te conozcan a Ti, único Dios verdadero.* Y todo lo que no es el αὐτόθεος, deificado (θεοποιούμενον) por la comunicación (μετοχῇ) de su divinidad, habría que llamar propiamente, no ὁ Θεὸς, sino Θεός; en lo cual el Primogénito de todas las

criaturas, por ser el primero con el Dios [= el Padre] y atraer a Sí la divinidad, es más digno de los demás dioses cuyo Dios es el Dios, según aquello de *Deus deorum Dominus locutus est et vocavit terram,* por darles el ser dioses, sacando del Dios con abundancia para deificarlos a ellos y ayudarlos conforme a su bondad. El Dios, pues, es Dios verdadero; mientras que los que han sido formados según Él, son como imágenes del modelo. Pero, a su vez, de las muchas imágenes el arquetipo es el Verbo que está con Dios, que existía en el principio, que por estar con el Dios permanece siempre Dios, lo cual no tendría si no estuviese con el Dios, ni permanecería Dios si no permaneciese en la incesante visión de las profundidades del Padre." Pero como puede suceder que muchos se extrañen de que sólo el αὐτόθεος sea el Dios verdadero, temiendo que quede disminuída la gloria del Verbo, afirma que lo que el Padre es respecto del Verbo, Éste lo es respecto de las otras criaturas, imágenes del Hijo, a su vez imagen del Padre. "Ambos tienen la situación de una fuente: el Padre, de la divinidad; el Hijo, del verbo. Así, pues, como hay muchos dioses, pero para nosotros no hay más Dios que el Padre (εἷς Θεὸς ὁ Πατήρ), y hay muchos señores, pero para nosotros no hay más Señor que Jesucristo, así hay muchos verbos; pero para nosotros pedimos que exista el Verbo que existía en el principio, el Dios Verbo que está con el Dios." Porque el que no comprende este Verbo encarnado ni participa de Él, será ajeno a todo verbo. "Así, pues, el Dios de todo es Dios de elección, y sobre todo, del Salvador de la elección...; mientras el Dios Verbo es Dios de los que en Él lo ponen todo y le tienen por Padre" (541). Existía el Dios y Dios; además, por su parte, dioses, cuyo rango superior queda sobrepujado por el Dios Verbo, sobrepujado a su vez por el Dios de todas las cosas" (542). Síguese que para Orígenes existen tres categorías entre los que se llaman dioses: el Dios verdadero, que es el Dios por Sí mismo o αὐτόθεος; el Dios Verbo, inferior al anterior, y los demás seres racionales que llevan el título de dioses. ¿En qué sobrepuja

(541) *In Ioan.* 2, 2-3; PREUSCHEN, 54-55.
(542) *Ibid.* 2, 3; ed. cit. 57.

el Padre al Hijo? En ser el αὐτόθεος o Dios por Sí mismo, tanto, que mientras el Hijo debe su origen al Padre, Éste no lo debe a ninguna Persona. Así también lo supera como el modelo a la imagen. El Padre tiene la divinidad como fuente que es; el Hijo, por comunicación del Padre. Esta diferencia es la que justamente ve Orígenes, pero cuyo contraste recalca con expresiones que saben a subordinacionismo. No aparece, sin embargo, que la divinidad del Padre sea de otra naturaleza que la del Hijo. El sentido del αὐτόθεος lo podemos deducir también de aquellos otros textos afines en que Orígenes llama al Hijo el αὐτόλογος y la αὐτοσοφία; sin duda que porque Él es el Verbo primordial, dechado y origen de todos los verbos (543). Otra vez llega el gran exegeta a llamar "segundo Dios" al Verbo, cosa que acaso pudiera entenderse en el sentido sano de segunda Persona divina; de todas maneras, afirma que "aunque lo llamamos δεύτερον Θεόν, sepan que por segundo Dios no entendemos más que la virtud que abraza todas las virtudes" (544). Es aún más difícil encontrar explicación ortodoxa para aquella enseñanza de Orígenes concebida en estos términos: "También en el conocimiento el Padre es superior, ya que es conocido por Sí mismo con más perfección y pureza que por el Hijo." Y es que el Hijo no comprehende al Padre, si el comprehender no sólo implica el conocer, sino el que "quien conoce, lo posea todo con su virtud y poder" (545). Otro texto de sabor subordinacionista leemos en el mismo libro *De los principios*, texto cuya versión latina, hecha por Rufino de Aquileya, difiere bastante del original griego conservado en una cita de Justiniano. "Así también—traduzco del griego—creo que se puede decir bien del Salvador que es imagen de la bondad, pero no la bondad misma; tal vez también Hijo bueno, pero no el bueno a secas. Y como es imagen del Dios invisible, y, por lo mismo, Dios, aunque no aquel de quien el mismo Cristo dice *que te conozcan a Ti, único Dios verdadero*, así es también imagen de la bondad, pero

(543) Cfr. *Contra Cels.* 7, 17; Koetschau, 168, 3-41; ed. cit. 237.
(544) *Ibid.* 5, 39; ed. cit. 43.
(545) *De princ.* 4, 8; ed. cit. 359-360.

no, como el Padre, el bueno sin más ni más" (546). Si nos hemos de fiar de la traducción de Rufino, poco después escribe Orígenes que el Padre tiene la *principalis bonitas,* que podríamos traducir por la bondad primordial, sentido que puede ser ortodoxo (547). Otra limitación, ésta a todas luces errónea, pone Orígenes al Verbo. Dice así: *Arbitror Deum quidem Patrem, cum omnia contineat, ad unumquodque entium pervenire, esse unicuique impertientem de suo: ipse enim qui est. Minor vero Patre Filius ad sola rationabilia pervenit; est enim secundus a Patre. Adhuc etiam minor Spiritus sanctus ad solos sanctos pertingit* (548). Nueva limitación, donde hallamos una frase que sería francamente herética si diéramos a la palabra οὐσία el sentido de esencia, cosa que desaconseja el contexto, el cual sugiere más bien traducirla por "hipóstasis". "Si, en efecto, el Hijo, como se demuestra en otro lugar, es otro del Padre en cuanto a la hipóstasis (ἕτερος... κατ' οὐσίαν) y sometido (ὑποκείμενος), o hay que orar al Hijo y no al Padre, o a ambos, o sólo al Padre." Orígenes se decide por esta última disyuntiva, asegurando que hay que orar sólo al Padre, aunque siempre por medio del Hijo, que es el gran Pontífice (549). Comencemos por advertir una clara contradicción de esta última frase, con lo que el mismo autor escribe en otro lugar: *Sicut invocatur Deus, invocandus est Christus; et sicut oratur Deus, ita et orandus est Christus; et sicut offerimus Deo Patri primo omnium orationes, ita et Domino Iesu Christo; et sicut offerimus postulationes Patri, ita offerimus postulationes et Filio; et sicut offerimus gratiarum actiones Deo, ita et gratias offerimus Salvatori. Unum namque utrique honorem deferendum, id est Patri et Filio, divinus edocet sermo cum dicit: "Ut omnes honorificent Filium sicut honorificant Patrem"* (550). Lo de que el Hijo está "sujeto" al Padre, como dice San Pablo *I Cor.* 15, 28, lo recuerda Orígenes varias otras veces, pero no siempre acompañándolo

(546) *Ibid.* 1, 2, 13; ed. cit. 47.
(547) *Ibid.*
(548) *Ibid.* 1, 3, 1-5; ed. cit. 55-56.
(549) *De or.* 15, 1; ed. cit. 334.
(550) *In ep. ad Rom.* 8, 5 PG 14, 1.166.

con la misma exégesis. Una vez comenta: *Et hic enim "subiectus" non quasi inferior dicitur. Quomodo enim inferior dici potest qui Filius est et omnia est quae Pater? "Omnia enim", inquit, "Pater, tua mea sunt"* (551); exégesis que no tiene ni asomos de error. En cambio, léanse los siguientes textos, en los que parece imposible eludir una verdadera inferioridad del Hijo. "Pero al mismo tiempo que supera a tales y tantas cosas en la οὐσία y en la antigüedad y en la potencia y en la divinidad (ya que es el Verbo animado) y en la sabiduría, en nada se equipara al Padre (οὐ συγκρίνεται κατ' οὐδὲν τῷ Πατρί). Porque es imagen de su bondad y resplandor, no del Dios, sino de su gloria y de su luz eterna, y rayo, no del Padre, sino de su potencia, y emanación sincera de su gloria de omnipotente y espejo inalterable de su obrar" (552). "Nosotros, que afirmamos que también este mundo sensible es de quien todo lo creó, decimos cuerdamente que el Hijo no es más poderoso que su Padre, sino inferior (ὑποδεέστερον). Y esto lo decimos creyéndole a Él cuando afirmaba: *El Padre que me envió es mayor que Yo.* Ni nadie de nosotros es tan necio que diga: El Hijo del hombre es señor de Dios. Decimos, en cambio, que el Salvador, considerado como Dios Verbo y sabiduría y justicia y verdad, domina sobre todas las cosas que le están sujetas, que son éstas; pero no sobre el Padre y Dios que le domina (κρατεῖν) a Él" (553). Añádase que Orígenes interpreta el célebre texto de la unidad entre el Padre y el Hijo en el sentido de una unión moral de voluntades. "Para el Hijo—escribe—es manjar conveniente el ser cumplidor de la voluntad paterna, cumpliendo en Sí el querer que hay en el Padre; de suerte que la voluntad de Dios esté en la voluntad del Hijo, que en nada es diversa de la voluntad del Padre, hasta el punto de no ser dos quereres (θελήματα), sino un solo querer: el cual único querer es la causa de que el Hijo dijera: *Yo y el Padre somos una cosa;* y por ese que-

(551) *Ibid.* 7, 5 PG 14, 1 115.
(552) *In Ioan.* 13, 25, PREUSCHEN, 249
(553) *Contra Cels.* 8, 15: KOETSCHAU, 233.

rer, el que ve al Hijo ve al que le envió" (554). Claro que este tener un querer solo no excluye la unidad de naturaleza; pero a juzgar por el sentido obvio de las palabras de Orígenes, éstas no parece que vayan en este texto más allá de la concordia moral de quereres.

Hemos puesto en los dos platillos de la balanza los textos origenianos en pro y en contra de la verdadera divinidad del Verbo. No es fácil fallar. Hay contradicciones incompaginables, como el que debe ser invocado y no puede serlo sino como mediador. El afán de poner en relieve la primordialidad del Padre hace que, al interpretar aquellos textos escriturísticos de "mayor" y "sujeto", se exceda hasta poner en el Hijo restricciones que envuelven inferioridad de categoría, como la limitación del poder a solos los racionales y el no equipararse "en nada" al Padre. Si hubiera sido lógico con estas expresiones, Orígenes hubiera tenido que admitir en el Verbo una segunda divinidad esencialmente diversa de la del Padre y que hubiera caído en la categoría de las criaturas; es decir, que hubiera sido el precursor del arrianismo. Pero todo induce a creer que Orígenes no pensó así, tanto por sus rotundas afirmaciones de la divinidad del Hijo realmente engendrado por el Padre, como por aquel argumento externo de que los arrianos, deseosos de nombres autorizados y que por eso se ampararon en los escritos de San Dionisio de Alejandría, nunca invocaron en su favor la imponderable autoridad de Orígenes. Los mismos antiorigenistas fueron indulgentes con su adversario en este punto.

Los Padres que condenaron en Antioquía a Pablo de Samosata confiesan que Cristo es Dios y hombre (555). En su símbolo, San Gregorio Taumaturgo sostiene que el Señor es solo de solo, Dios de Dios, sello e imagen (χαρακτὴρ καὶ εἰκὼν) de la divinidad, Verbo de interna eficacia (ἐνέργος), sabiduría que comprende la constitución de todo, y poder que opera la creación de todo. Hijo verdadero del verdadero Pa-

---

(554) *In Ioan.* 13, 36; PREUSCHEN. 260-261. Cfr. también DIONISIO DE ALEJ., *in Lc.* PG 10, 1.597.

(555) *Ep. syn.* 3 PG 10, 259-60. Lo mismo afirma allí Malquión.

dre; invisible de invisible; incorruptible de incorruptible; inmortal de inmortal, y eterno de eterno" (556). También San Dionisio de Alejandría escribe que Cristo existió siempre como Verbo, sabiduría y potencia (557), aunque "el Hijo no tiene el ser de Sí mismo, sino del Padre" (558). A propósito de los versículos anteriores, hemos citado ya textos de San Dionisio que patentizan su fe en la divinidad del Verbo, aunque, como veremos, anduvo alguna vez descuidado en su manera de hablar. Otro alejandrino, Teognosto, comentando aquello de que en Cristo habitó la plenitud de la divinidad, previene que no se finja la divinidad como algo sobrevenido y distinto (559). También Metodio de Olimpo reconoce que Jesucristo es Dios y hombre en un texto del *Simposio*. "Porque era conveniente que el Primogénito de Dios y que el primer vástago y Unigénito, la Sabiduría, se encarnara mezclándose con el hombre, primer formado y primero y primogénito de los hombres; y que el Cristo fuera un hombre lleno de pura y perfecta divinidad y un Dios contenido en un hombre. Y es que era convenientísimo que el más antiguo de los eones y el primero de los arcángeles, al ir a habitar con los hombres, pusiera su residencia en Adán, el más antiguo y el primero de los hombres. Así, pues, renovando lo que estaba al principio y volviendo a plasmar de la Virgen y el Espíritu Santo, modela al mismo" (560). No dejan de ser extrañas esas expresiones de "el más antiguo de los eones y el primero de los arcángeles"; pero creemos que algo hay que conceder a la licencia poética del autor, tenida consideración del carácter del escrito. En el cual se recuerda la frase evangélica de que el Padre es "mayor" que Cristo (561). Las fluctuaciones registradas en Orígenes no desaparecieron de una vez en Alejandría. De Pierio nos informa Focio, a la vista de sus escritos, hoy perdidos, que "cree rectamente del Padre y del Hijo, sólo que habla

(556) PG 10, 984
(557) *Apol.* 2 PL 5, 118; Opitz, *Athanasius Werke* 2, 57
(558) *Ibid.* 2 PL 5, 118-20; Opitz, *ibid.*
(559) Cfr. cod. Marc. 502; Harnack, *Text und Unters.* N. F. 9, 3, p. 77
(560) *Simp.* 3, 4 PG 18, 65-68; Bonwetsch, 30-31
(561) *Ibid.* 7, 1 PG 18, 124-125

de dos οὐσίαι y dos φύσεις, empleando los términos de οὐσία y φῦσις (como se puede colegir de lo que antecede y sigue a este pasaje) en vez de ὑπόστασις; pero no como los secuaces de Arrio" (562). En cambio, es de una claridad inmejorable la frase que se nos ha conservado de San Pedro de Alejandría, quien a principios del s. IV escribía del Hijo: "Era Dios por naturaleza y se hizo hombre por naturaleza" (563). Algo parecido leemos en el *Diálogo de Adamancio* por aquel mismo tiempo: "Dios en cuanto al espíritu..., hombre en cuanto a la carne" (564), que resulta casi una traducción de lo de Lactancio: "*Factus est et Dei Filius per spiritum et hominis per carnem, id est et Deus et homo*" (565). Y esto lo demuestra el escritor por el A. Testamento (566). Es verdad que en una ocasión Lactancio parece negar la divinidad del Hijo, o cuando menos no hacerla igual a la del Padre. *Deus enim cum videret malitiam et falsorum deorum cultus... filium suum principem angelorum legavit ad homines* [para que acabara con la idolatría]. *Ille vero exhibuit Deo fidem: docuit enim quod unus Deus sit eumque solum coli oportere, nec unquam se ipse Deum dixit, quia non servasset fidem, si, missus ut deos tolleret et unum adsereret, induceret alium praeter unum* (567). Pero en otro pasaje hallamos la solución de estas afirmaciones extrañas cuando escribe: *Cum dicimus Deum Patrem et Deum Filium, non diversum dicimus nec utrumque secernimus, quia nec Pater a Filio potest nec Filius a Patre secerni, siquidem nec Pater sine Filio nuncupari nec Filius potest sine Patre generari. Cum igitur et Pater Filium faciat et Filius Patrem, una utrique mens, unus spiritus, una substantia.* Eso sí: el Padre es la fuente, el sol. Pero ya los profetas habían anunciado que, aun siendo dos, eran uno. *Unus est enim, solus, liber, Deus summus, carens origine, quia ipse est origo rerum et in eo simul et Filius et omnia continentur* (568). En

(562) *Biblioth.* cod. 119; ROUTH, *Reliq. sacr.* III, 430
(563) *De adventu Salv.* PG 18, 511-512.
(564) VAN DE SANDE, 5, 11, pág. 194.
(565) *Divin. inst.* IV, 13; BRANDT-LAUBMANN, p. 317
(566) *Ibid.*; ed. cit. 317-324.
(567) *Ibid.* IV, 14; ed. cit. pp. 328-329.
(568) *Ibid.* IV, 29; ed. cit. 392-394.

otros términos: que no es que el Hijo no sea Dios, sino que no es un Dios diverso del único Dios, que es el Padre.

El mismo Eusebio de Cesarea, luego tan cobarde en afirmar rotundamente la divinidad del Verbo, no deja de sostenerla en su *Historia Eclesiástica*, anterior al concilio de Nicea. Al Verbo da los títulos de "Señor de todos, Dios y Rey" (569). Y más adelante: "El Dios y Señor que juzga toda la tierra y hace juicio al aparecer en forma de hombre, ¿por quién otro puede ser tenido, ya que no por el primer principio de todo, sino por el único Verbo suyo que preexiste?" (570). "El Verbo de Dios, preexistente y constituído en su ser (οὐσιωμένος) antes de todos los evos, recibió del Padre la honra de la veneración y el ser adorado como Dios" (571). También Constantino, en su discurso *Ad sanctorum coetum*, proclama que Cristo es "Dios e Hijo de Dios" (572), entendiendo que hay una distancia inmensa entre las criaturas y la sustancia increada (573).

Cuando se entabló la discusión arriana, escribió el heresiarca: "No es Cristo Θεὸς ἀληθινός, sino también Él se dice Dios por comunicación (μετοχῇ) como todos los demás" (574); es decir, que el Verbo no es verdadero Dios como el Padre, sino como lo pueden ser las demás cosas criadas. Si no me equivoco, ese μετοχῇ que hemos visto ya en la tradición anterior, puede admitirse en sentido ortodoxo en cuanto que el Padre "comunica" al Hijo la esencia divina. Por lo visto, Arrio ha creído imposible una comunicación interna e inmanente de esa esencia sin dividirla, y la ha concebido sólo como la participación externa del poder divino, común a todas las criaturas. Ése creo que ha sido el origen de todos sus errores. En la *Talia* nos salen al paso frases de igual contenido: "El Padre es, en cuanto a su esencia, ajeno al Hijo, ya que Aquél existe

(569) *H. E.* 1, 2, SCHWARTZ, 12.

(570) *Ibid. H. E.* 1, 2, ed. cit. 14. Cfr. también *Praep. ev.* 11, 15-18, PG 21, 885-92.

(571) *H. E.* 1, 3, ed. cit. 36-38.

(572) 11, PG 20, 1.264 A.

(573) Cfr. *ibid.* 14, PG 20, 1.273-76.

(574) Citado por ATANASIO, *Ep. ad ejusc. Aegypti et Lyb.* 12, PG 25, 564 C.

sin origen" (575); y en el símbolo de fe que mandó a Alejandro de Alejandría, había escrito Arrio: "Conocemos a un Dios, el único sin origen, el único eterno, el único sin principio, el único verdadero..." (576), frase ésta que es de Jesucristo, pero que en el contexto de Arrio excluye la verdadera divinidad del Señor. Alejandro de Alejandría reconoció en seguida y denunció que su súbdito negaba la divinidad de Cristo: por eso, lo excomulgó "del seno de la Iglesia que adora la divinidad de Cristo" (577). Con abundantes y eficaces razones refuta Alejandro los errores de Arrio, y recordando el texto de: "Yo y el Padre somos una cosa", deduce de él que el Hijo, como imagen perfecta, es de una semejanza perfecta con el Padre, quien tiene como "única propiedad", respecto del Hijo, el ser ingénito (578). Es interesante observar, sin embargo, cómo parece durar el influjo de Orígenes en la escuela de Alejandría, cuando el mismo San Alejandro, en quien ninguno puede poner tacha tratándose de la divinidad del Verbo, escribe contra el dilema arriano de que el Verbo, o es sin origen, o es criatura: "No entienden esos rudos e ignorantes que hay gran diferencia entre el Padre sin origen y las cosas creadas por Él, tanto racionales como irracionales. Entre los cuales [= entre el Padre y las cosas creadas] está como intermedia φῦσις la unigénita, por la que el Padre del Dios Verbo creó todo de la nada" (579). Aquí la φῦσις, como en otro lugar de la misma carta (580), parece equivaler a la persona.

Resumiendo: Al insistir en confesar "Dios verdadero de Dios verdadero", los Padres han querido recalcar la verdadera y estricta divinidad del Hijo, tan verdadero Dios como lo es el Padre. Se trata, pues, de una divinidad natural, consecuencia—recuérdese el contexto del N.—de la unívoca generación que ha dado origen al Hijo. Esta misma es la interpretación que daba años más tarde S. Hilario de Poitiers al

---

(575) Cita de ATANASIO, *De syn.* 15 PG 26, 705-708.
(576) Citada por EPIFANIO, *Panar.* haer. 69, 7, 3; HOLL, 158.
(577) *Ep. ad Alexandr. Constant.* 2 PG 18, 549 C.
(578) *Ibid.* 12 PG 18, 568 B.
(579) *Ibid.* 11 PG 18, 564-65.
(580) *Ibid.* 9 PG 18, 561 B.

explicar el alcance del N. Una vez escribe que si es Dios, es Dios verdadero, *quia si natura non sit, naturae non competit nomen; si autem naturae in eo nomen est, non potest ab eo veritas abesse naturae* (581). Y otra vez va glosando el N. y dice: *Deum verum de Deo vero, docet et virtutem et nuncupationem pari in utroque veritate communem, neque alium in alio opinandum, cum Deus de Deo, et verus de vero sit uterque unum* (582).

Resulta extraño que los eusebianos o arrianos hayan querido esquivar el golpe de esta afirmación llegando incluso a aceptarla en cierto sentido, alterando la significación obvia de la frase. "Y si al Hijo llaman *Dios verdadero*—comentaban en el sínodo de Nicea—, no lo llevamos a mal; porque si es creado, es verdadero" (583). Por eso, los obispos ortodoxos se vieron precisados a atajar esta última evasiva, añadiendo nuevas frases que dieran el golpe de gracia a la sutileza escurridiza de los adversarios.

γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα

Aunque habían declarado ya los Padres de Nicea que el Hijo es engendrado, vuelven a repetirlo otra vez para rebatir aquella falsa expresión de "creado" que Arrio sostenía entre sus fundamentales principios. Es obvio el sentido de la cláusula. El Hijo no es "creación", "hechura", "obra", del Padre; no es algo sacado de la nada por el poder del Padre, y, por lo mismo, extraño a su vida interna; sino que es engendrado por el Padre, es verdadero Dios y no pertenece en ningún modo a la categoría de criatura. No es que los Padres arguyan de este modo: O es engendrado, o es criatura. Es así que no es criatura, luego es engendrado. La mayor de este silogismo no es cierta, porque se puede *addere tertium;* en efecto, el Espíritu Santo ni es engendrado ni es criatura. Pero lo que sí fluye en buena lógica es: Si es engendrado propiamente, no pertenece

(581) *De Trin.* V, 14 PL 10, 137 B.
(582) *Ex op. hist.* fragm. 11, 32 PL 10, 656-57.
(583) Citado por ATANASIO *Ep. ad Afros* 5-6 PG 26, 1 038-1 040.

a las cosas criadas. Es así que es engendrado en el sentido estricto de la palabra, luego no es criatura. En la mayor estaban de acuerdo todos, aun los arrianos, quienes por eso lógicamente negaban la verdadera filiación del Verbo, como vimos. Hemos comentado ya antes la primera expresión, "engendrado", cuando la hallamos por primera vez en el N. Por eso ahora nos ceñiremos a ilustrar la fórmula negativa "no creado" o, también, "no hecho".

Al leer lo que escribe Eusebio de Cesarea acerca de esta fórmula, hace la impresión de que no se quiere dar por aludido y, por lo mismo, no se resigna a confesar su derrota. "Así también—dice—admitimos el γεννηθέντα καὶ οὐ ποιηθέντα, toda vez que afirmó que el ποιηθὲν es una denominación común a las demás criaturas (κτίσματα) hechas por el Hijo, quien nada tiene de parecido con ellas, y que por eso no es Él una criatura semejante a las hechas por Él, sino que tiene una sustancia superior a toda criatura, de la que enseñan las divinas Escrituras que ha sido engendrada por el Padre, siendo el modo de la generación inefable e incomprensible para toda naturaleza engendrada" (584). Ese apéndice restrictivo de que no es criatura "semejante a las hechas por Él" deja un resquicio abierto al error de Arrio, quien, como veremos en seguida, defendía que el Verbo, aun siendo criatura, sobrepujaba a las otras. También Atanasio hace algunas declaraciones sobre la mente de los Padres sinodales. Trataban éstos de proclamar que el Verbo "no es κτίσμα ni ποίημα, sino Hijo propio del Padre", cuando los eusebianos opinaron que podían aceptar lo de que el Verbo viene "del Padre", ya que todos procedemos de Él. "Pero los Padres, viendo la astucia de aquéllos y los ardides de la impiedad, se vieron obligados a expresar con más claridad el ἐκ τοῦ Θεοῦ y escribir que el Hijo es *de la sustancia del Dios,* para que el ἐκ τοῦ Θεοῦ no se considerara como común e igual en el Hijo y en las criaturas, sino que se creyera que, mientras todo lo demás es creado (κτίσμα), sólo el Verbo viene del Padre." Las cosas creadas también vienen en cierta manera de Dios. "Pero el Verbo, puesto que no

(584) *Ep. ad Caes.* 6 PG 20, 1.541 AB

es criatura (κτίσμα), se dice y es sólo del Padre. . " "El mismo Pablo, al afirmar que todo viene de Dios, añade en seguida: *Y un Señor Jesucristo, por quien todo* [fué hecho], para enseñar a todos que el Hijo es diverso de todo lo creado por Dios: porque lo creado por Dios fué hecho mediante el Hijo. Dijo, pues, aquello por gracia de la creación hecha por Dios, y no porque todo proceda del Padre a la manera del Hijo. Porque todo no es como el Hijo, ni el Verbo es como una de las cosas, ya que es Creador y Señor de todo: por eso el santo sínodo se expresó más claramente diciendo que es *de la sustancia del Padre*, para que se creyera que era diverso de la naturaleza de las cosas hechas, y el único que verdaderamente es ἐκ τοῦ Θεοῦ, y así no tuvieran los impíos ningún subterfugio para su engaño" (585). Recojamos esta exégesis acertada de Atanasio. La cláusula del N. excluye al Hijo en absoluto de toda categoría de criaturas; es "diverso de la naturaleza de las cosas hechas", las cuales han sido creadas por Él.

Se entiende muy bien el "no creado" del N. cuando se leen los escritos de Arrio y Alejandro de Alejandría y se advierte que en el período de la controversia anterior al concilio, mientras Arrio sostenía que el Verbo era, al fin de cuentas, un ποίημα o κτίσμα, aunque superior a las demás cosas creadas mediante su concurso, el obispo alejandrino defendía el dogma abiertamente contrario. Ahora el N. niega categórica y explícitamente la doctrina expresada por el heresiarca. En efecto, había escrito: "Siendo todo de la nada, también el Hijo de Dios es de la nada; siendo todo criatura (κτίσμα), también Él es criatura (κτίσμα) y cosa hecha (ποίημα)" (586). A Eusebio de Nicomedia escribía Arrio que le perseguían por decir que el Verbo había sido hecho de la nada (587). El mismo heresiarca, al enviar su profesión de fe al obispo de Alejandría, declara que el Verbo es "criatura (κτίσμα) perfecta de Dios, pero no como una de las criaturas" (588). Y cuando Ale-

(585) ATANASIO, *De decr. nic. syn.* 19 PG 25, 456-449 [sic!]

(586) Citado por ATANASIO, *Ep. ad episc. Ægypt. et Lib.* 12 PG 25, 564 BC

(587) *Ep. ad Eus.* citada por EPIFANIO *Pan.* haer. 69, 6. HOLL. 157

(588) *Ep. ad Alex.* citada por EPIFANIO, *ibid.* 69, 7 HOLL. 158

jandro de Alejandría resume los errores difundidos por Arrio, escribe, entre otras cosas: "Porque el Hijo es κτίσμα y ποίημα, ni es semejante en la sustancia al Padre, ni es verdadero y natural Verbo del Padre, ni su verdadera Sabiduría, sino que es una de las cosas hechas y creadas: por abuso se le llama Verbo y Sabiduría, ya que también Él ha sido hecho (γενόμενος) por el propio verbo de Dios y por la sabiduría que hay en Él, en la cual el Dios ha creado así todas las cosas como a Él mismo" (589). Y consta que esta misma era la doctrina de los amigos de Arrio, como Atanasio de Anazarbo y Jorge de Laodicea (590). Al oír estas afirmaciones, San Alejandro Alejandrino se indigna: "¿Que es una de las cosas hechas? Pero ¿cómo puede ser una de las cosas hechas por Él mismo? O ¿cómo podrá ser Unigénito, contándose, según ellos, entre todas las cosas, ya que Él es también criatura y cosa hecha? ¿Cómo puede haber sido hecho de la nada, cuando el Padre dice: *Mi corazón ha erutado un Verbo bueno,* y *Te he engendrado del seno antes del lucero?*" (591). En otro lugar leemos todo un razonamiento teológico propuesto por Alejandro para refutar la afirmación arriana. "Pero que el Hijo del Dios ni ha sido hecho de la nada, ni hubo alguna vez en que no existiera, lo enseña sobradamente el evangelista Juan escribiendo así acerca de Él: *El Unigénito Hijo, el que está en el seno del Padre.* Porque, proponiéndose el divino Maestro demostrar que el Padre y el Hijo son dos realidades (πράγματα) recíprocamente inseparables, dice a Éste en el seno del Padre. Ahora bien; que el Verbo del Dios no se cuenta entre las cosas hechas de la nada, lo dice el mismo Juan: *Todo fué hecho por Él.* Porque reveló su propia hipóstasis diciendo: *En el principio era el Verbo, y el Verbo estaba junto al Dios, y el Verbo era Dios: todo fué hecho mediante Él, y sin Él no se hizo nada de cuanto fué hecho.* Porque si todo fué hecho mediante Él, ¿cómo es que quien concedió a las cosas el ser, Él mismo no existía alguna vez? Porque no se ve cómo el Verbo que crea

---

(589) *Ep. syn.* 3 PG 18, 575 AB. Véase *Ep. ad episc. Ægypt. et Lyb.* 12 PG 25, 565 A.

(590) Véanse sus dichos en ATANASIO, *De syn.* 17 PG 26, 712-713.

(591) *Ep. syn.* 4 PG 18, 576 A.

puede ser de la misma naturaleza que las cosas hechas, ya que Él era en el principio y todas las cosas fueron hechas por Él y las creó de la nada. Ahora bien; parece que el que es ha de ser contrario y sumamente diverso de las cosas hechas de la nada. Porque aquello significa que no hay intervalo alguno entre el Padre y el Hijo, ya que el alma no puede imaginar ni siquiera con el pensamiento cosa semejante; mientras el que el mundo haya sido fabricado de la nada, indica una génesis más reciente y advenediza de la hipóstasis, ya que todas las cosas reciben esa esencia del Padre por medio del Hijo. Así, pues, viendo el piísimo Juan muy lejos el ser del Dios Verbo y que trasciende la noción de las cosas hechas, rehusó decirla factura y creación (γένεσιν καὶ ποίησιν), no osando calificar con los mismos términos al Creador y a las cosas creadas. No que sea sin origen (ἀγέννητον), porque sólo el Padre es sin origen, sino que la hipóstasis [= sustancia] inexplicable del Unigénito Dios sobrepuja la comprensión sagacísima de los evangelistas y aun de los ángeles" (592).

Con la decisión del N. venía a ponerse una norma fija en la terminología teológica. De aquí en adelante estaba prohibido decir que el Hijo fuera ποίημα o κτίσμα. Es verdad que ésta había sido también en los tres siglos anteriores la costumbre general, pero no habían faltado excepciones aun de autores que, en sustancia, no se apartaron de la ortodoxia. Es lo que vamos a ver en las siguientes líneas.

En la misma *Epístola a los Hebreos* se habla de Jesús "quien es fiel al que le hizo (ποιήσαντα)" (593). Tertuliano distingue entre el momento en que el Verbo fué *conditum* y aquel en que fué *generatum ad effectum* (594). Otra vez cae en semejantes expresiones cuando escribe: *Agnoscat ergo Hermogenes idcirco etiam Sophiam Dei natam et conditam praedicari, ne quid innatum et inconditum praeter solum Deum crederemus* (595). En el caso de Tertuliano, podemos afirmar que el *condidit* lo ha tomado él del célebre texto de

(592) *Ep. ad Alex. Constant.* 4 PG 18 553
(593) *Hebr.* 3, 2
(594) *Adv. Prax.* 7. KROLLMANN 235-36
(595) *Adv. Hermog.* 18 ed. Gil. 145

Prov. 8, 22, que él cita allí en estos términos: *Dominus condidit me initium viarum suarum* (596). Se trata de la traducción hecha sobre la versión griega de los LXX, que citan ya Justino (597) y Atenágoras (598) y que sonaba: Κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ. Hasta los tiempos de San Basilio se citó el versículo siempre según esta recensión (599). Y todo ese tiempo se aplicó el dicho al Hijo de Dios, la Sabiduría del Padre. Los arrianos se hicieron fuertes en este pasaje para defender su κτίσμα. Y San Atanasio ha escrito en el *Contra arrianos* páginas y más páginas para desvirtuar la eficacia que daban a este testimonio los adversarios.

Sabido es que San Dionisio de Alejandría, en su afán de contradecir a los sabelianos, llegó a afirmar del Hijo que era ποίημα del Padre. Fué por eso, entre otras razones, acusado por su clero ante el Papa Dionisio; lo que prueba, tanto la inconsistencia de la terminología en la que se deslizó todo un San Dionisio Magno, como el escándalo que suscitó el que al Hijo se le llamara ποίημα. No tardó en llegar la contestación del Papa Dionisio, que es singularmente instructiva a este propósito. "Ni menos reprensibles son los que opinan que el Hijo es ποίημα, y piensan que el Señor ha sido hecho (γεγονέναι) como una de las cosas hechas, siendo así que las divinas Escrituras le atribuyen la generación que le cuadra y conviene, pero no plasmación o hechura alguna (πλάσιν τινα καὶ ποίησιν). Es, pues, una blasfemia no ligera, sino grandísima, decir al Señor en alguna manera obra de las manos... Porque si el Hijo fué hecho, alguna vez no era: ahora bien; siempre existía, pues está en el Padre, como Él mismo dice... Si, pues, el Hijo fué hecho, alguna vez no era estas cosas [= verbo, sabiduría, etc.]... Pero ¿para qué alargarme en esta materia con vosotros, llenos del espíritu y que comprendéis bien el absurdo que se sigue de decir que el Hijo es ποίημα? A mí me parece que no han caído en la cuenta de

(596) En el *Adv. Prax.* 6; ed. cit. 234; traduce: *Dominus creavit me...*
(597) *Dial. c. Tryph.* 61; GOODSPEED, 166.
(598) *Supplic.* 10; GOODSPEED, 324-35.
(599) Aunque ya EUSEBIO, *De Eccl. Theol.* 3, 2 PG 24, 976, nota que las versiones de Aquila, Sinmaco y Teodocio leen ἐκτήσατό με (*me poseyó*).

éste los defensores de esta opinión, y que por eso se extravía abiertamente de la verdad el que explica de modo contrario al que pretende la misma divina y profética Escritura aquello de: *El Señor me creó principio de sus caminos*. Porque, como sabéis, el verbo ἔκτισε tiene varios sentidos. Ἔκτισε equivale en este caso a *puso al frente* (ἐπέστησε) de las obras hechas por Él; hechas, digo, por el mismo Hijo. Pero aquí ἔκτισε no está en vez de ἐποίησε; porque hay diferencia entre ποιῆσαι y κτίσαι. ¿No es verdad que aquel mismo Padre te poseyó (ἐκτήσατό σε) y te hizo (ἐποίησέ σε) y te puso al frente (ἔκτισέ σε) [*Deuter.* 32, 6]? (600), dice Moisés en el gran himno del *Deuteronomio*. A éstos puede decirse: ¡Oh hombres temerarios! ¿Puede ser ποίημα el primogénito de toda la creación, el engendrado del seno antes del lucero, quien como Sabiduría exclama: Antes de todos los collados me engendró? Y cualquiera hallará que las divinas Escrituras dicen muchas veces que fué engendrado el Hijo, pero no que fué hecho. De donde claramente quedan convencidos de error en la generación del Señor los que osan llamar ποίησις su divina e inefable generación" (601). Es lástima que no tengamos el texto latino del Papa Dionisio, para poder juzgar de su solución. Por lo visto, en *Prov.* 8, 22, leía él, como Tertuliano y luego Lactancio (602), *Dominus "condidit"*; y así podía afirmar que *condere* no es sinónimo exacto de *facere*. Lo que de todas maneras resulta diáfano es el pensamiento del Papa, para quien el Verbo es Hijo propiamente engendrado, y, por lo mismo, no comparable a las cosas hechas y creadas. No se hizo esperar la respuesta de Dionisio de Alejandría. Confiesa haber considerado al Verbo "como cosas producidas y hechas", y que adujo "a vuela pluma ejemplos menos idóneos de éstas: porque dije que ni la planta [era lo mismo] que el labrador, ni el barco era lo mismo que su constructor" (603). Por otra parte, no porque haya dicho al Padre creador de todo, lo ha de

(600) La Vulgata lee: *Numquid non ipse est pater tuus, qui possedit te, fecit et creavit te?*

(601) Citado por ATANASIO, *De decr. nic. syn.* 26 PL 5, 114-116

(602) *Divin. inst.* IV, 6; BRANDT-LAUBMANN, p. 290

(603) *Apol.* 6; OPITZ, *Athanasius-Werke* 2, 1, p. 59

ser también del Hijo: porque diciendo Padre, se dice que no es hacedor si por ποιητὴς se entiende opífice (χειροτέχνης). Los griegos entienden también el ποιηταὶ de los genios creadores, y se habla de los ποιηταὶ de la ley (604), y aun se dice ποιηταὶ de cosas internas, como el mal y la virtud. Pero por encima de todo asegura allí San Dionisio que, para él, el Verbo no ha sido hecho, sino que ha sido engendrado.

Orígenes se ha dado cuenta también de la dificultad que presenta el texto de los Proverbios, y apunta una solución ingeniosa que deja a salvo la divinidad del Hijo. Se le llama criatura porque había de ser el ideador de todas ellas. *In hac ipsa ergo sapientiae subsistentia, quia omnis virtus ac deformatio futurae inerat creaturae, vel eorum quae principalis existunt, vel eorum quae accidunt consequenter, virtute praescientiae praeformata atque disposita; pro his ipsis, quae in ipsa sapientia velut descriptae ac praefiguratae fuerant, creaturis seipsam per Salomonem dicit creatam esse sapientia initium viarum Dei, continens scilicet in semetipsa universae creaturae vel initia vel rationes vel species* (605). Por otra parte, bien abiertamente sostiene Orígenes que Jesucristo *venit ante omnem creaturam* (606), como también que nosotros no adoramos criatura alguna, sino sólo al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo (607). No es de extrañar que una terminología tan inestable diera lugar a casos como el de San Gregorio Taumaturgo, de quien dice San Basilio que en su *Diálogo con Eliano* emplea términos como κτίσμα y ποίημα (608). Y, sin embargo, el mismo Taumaturgo, en su *Profesión de fe,* confiesa que en la Trinidad no hay "algo κτίστον o siervo" (609). Pánfilo de Cesarea debía de ver todo el inconveniente de llamar criatura al Hijo, cuando en su *Apología de Orígenes* pretende haber demostrado que, según el maestro alejandrino, el Verbo "no

(604) *Ibid.* 10 PL 5, 124; OPITZ, *ibid.* 64-65.
(605) *De princ.* 1, 2, 2; KOETSCHAU, 29.
(606) *Ibid.* praef. 4; ed. cit. 10. Cfr. *In Ioan.* 1, 34; PREUSCHEN, 43; *ibid.* 6, 6; ed. cit. 113.
(607) *In ep. ad Rom.* 1, 6 PG 14, 852.
(608) *Ep.* 210, 3-5 PG 10, 976-77.
(609) PG 10, 984-88.

es criatura" (610). Con frase precisa escribió Atanasio, en vísperas del concilio Niceno, que el Verbo está, "en cuanto a su esencia, fuera de toda creación"; pero en cuanto a la potencia, dentro (611).

Resumamos: Dando estabilidad a una terminología algo fluctuante, perturbada, en gran parte, por el ἔκτισε de *Prov.* 8, 22, los Padres del concilio prohiben decir del Hijo que es un ποίημα, una cosa hecha o creada, ya que resulta incompatible y antitético con el hecho de que haya sido propiamente engendrado. Como dice acertadamente San Hilario al glosar esta cláusula: *Natum vero non factum, ad proprietatem ortus et originis refert: quia fieri, ex nullo subiaceat, nasci autem, de patre proprium; neque alia nascentibus, quam originis suae, forma vel virtus. Quod autem fit, ex opere exsistit ut fiat. Atque ita non factura in eo coepit ex nihilo, sed est nativitas a parente* (612).

ὁμοούσιον τῷ Πατρί

Hemos llegado al punto neurálgico del N., a la piedra de escándalo para arrianos y eusebianos. Es indecible lo que se discutió durante el siglo IV alrededor de esta palabra, que, por lo mismo, se convirtió en el santo y seña de la ortodoxia. El método exige que, pues son abundantes las noticias que nos proporcionan los testigos del concilio acerca del sentido que se quiso dar a la fórmula, comencemos por ellas. Dando cuenta a sus fieles de lo sucedido en el sínodo, Eusebio de Cesarea refiere, entre otras cosas: "Propuesta por nosotros esta fe [el Cesariense], no hubo lugar a ninguna contradicción, sino que antes que nadie el mismo religiosísimo emperador dió fe de la ortodoxia de su contenido; confesó que él era del mismo modo de sentir y les exhortó a adherirse a ella y firmar los dogmas, añadiendo la palabra ὁμοούσιος, que interpretó afirmando que no se decía *homousios* a la manera de las pasio-

(610) *Or.* 5, PG 17, 781.
(611) *De incarn. Verbi* 17, PG 26, 125 A.
(612) *Ex opere hist.* fragm. II, 32, PL 10, 656-57.

nes de los cuerpos, y que, por lo tanto, no recibe la subsistencia por modo de una división ni por modo de una disección del Padre: porque es imposible que la naturaleza inmaterial, espiritual e incorpórea esté sujeta a pasión alguna corpórea, mientras que tales cosas conviene concebirlas de un modo divino e inefable, y así lo pensaba nuestro sapientísimo y piísimo emperador; y ellos, con la añadidura del vocablo *homousios,* compusieron este documento" (613). Más tarde vuelve al tema, y después de contar cómo y en qué sentido aceptó el ἐκ τῆς οὐσίας, agrega: "Por lo cual nosotros mismos nos adherimos a este sentido, sin rechazar tampoco la palabra *homousios,* tanto teniendo ante los ojos el fin de la paz, como por no decaer del recto sentido" (614). Y más adelante: "Asimismo el examen de la razón confirmó que el Hijo es *homousio* al Padre, no a la manera de los cuerpos ni como entre los vivientes mortales; porque no es ni por división de la sustancia. ni por disección, ni por pasión alguna, ni por cambio o diferenciación de la sustancia o potencia del Padre; porque la naturaleza del Padre, que es sin origen, es ajena a todas esas cosas; y que el ser *homousio* al Padre era como decir que el Hijo de Dios no tenía relación ninguna con las criaturas hechas, sino que a solo el Padre que lo engendra se asemeja en todos los aspectos (κατὰ πάντα τρόπον ἀφωμοιῶσθαι) y que no es de diversa hipóstasis y sustancia (οὐσία), sino del Padre. Nos pareció sumarnos a esto, explicado de esta manera; ya que conocemos algunos obispos y escritores antiguos, doctos e ilustres, que al hablar de la teología del Padre y del Hijo han usado el término *homousios*" (615). Según Eusebio, el *homousios* no entrañaba dismembración de la sustancia del Padre, sino que venía a decir que el Hijo no es como las criaturas hechas, sino que "se asemeja en todos los aspectos" al Padre. Por lo tanto, implica una parte negativa: no es de la categoría de las criaturas; y una positiva: es en todo semejante al Padre.

---

(613) *Ep. ad Caes.* 4 PG 20, 1.540 AB.
(614) *Ib.* 5 PG 20, 1.540-1.541.
(615) *Ibid.* 7 PG 20, 1.541.

Más luz derraman los informes de San Atanasio, sin contradecir a los de Eusebio. Se había aprobado ya que el Hijo es de la sustancia del Padre, y no criatura. "Y como los obispos volvieran a decir que había que escribir que el Verbo es verdadera potencia e imagen del Padre, semejante (ὅμοιος) e indistinto (ἀπαράλλακτος) del Padre en todo, e inmutable y siempre y que está en Él indivisiblemente, ya que el Verbo nunca dejó de existir, sino que existió siempre, estando eternamente junto al Padre como el resplandor de la luz; los eusebianos, no atreviéndose a negarlo, por el sonrojo que tenían a causa de lo que se les había confutado, comenzaron a cuchichear entre sí y a insinuarse con guiños que si el ὅμοιος y el ἀεὶ y el nombre de δύναμις y el ἐν αὐτῷ nos eran también comunes con el Hijo y que, por lo tanto, no llevarían a mal el que los aprobáramos. El ὅμοιος, porque también de nosotros se ha escrito: *El hombre es imagen y gloria de Dios.*" Y siguen las razones aducidas por los eusebianos para probar que también a nosotros se nos aplican las demás fórmulas. "Pero los obispos vieron en esto la hipocresía de aquéllos, y que, como está escrito, hay dolo en los corazones de los impíos que traman el mal; y así, se vieron obligados de nuevo a tomar el sentido de la Escritura, y lo que antes decían, luego lo formularon más claramente escribiendo que el Hijo es *homousio* al Padre; para significar que el Hijo no es sólo semejante (ὅμοιος), sino el mismo en la semejanza que tiene del Padre (ταὔτος τῇ ὁμοιώσει ἐκ τοῦ Πατρὸς), y para demostrar que la semejanza (ὁμοίωσις) e inmutabilidad del Hijo es diversa de la imitación que se nos atribuye y que nos conseguimos por la virtud observando los mandamientos. Cuando se trata de cuerpos, los semejantes pueden distar mucho entre sí, y como los hijos de los hombres respecto a sus padres, como está escrito de Adán y de su hijo Seth, que era parecido a él según su figura (ἰδέᾳ). Pero siendo la generación del Hijo del Padre diversa de la naturaleza (φῦσις) de los hombres, es no sólo semejante (ὅμοιος), sino indivisible de la sustancia del Padre, y Él y el Padre son una sola cosa, como Él lo dijo, y el Verbo está siempre en el Padre

y el Padre en el Verbo, como el resplandor respecto de la luz; porque esto lo dice la misma palabra. Por eso el sínodo, pensando en eso, escribió acertadamente *homousios* para rechazar la perversidad de los herejes y demostrar que el Verbo es diverso de las cosas creadas. Porque después de escribir aquello, añaden en seguida: *Pero a los que dicen que el Hijo del Dios es de la nada o creado o mudable o cosa hecha o de una sustancia diversa, a éstos anatematiza el santo y universal sínodo.* Y al decir esto declararon abiertamente que el ἐκ τῆς οὐσίας y el ὁμοούσιος están puestos en contra de los impíos términos que son κτίσμα y ποίημα y γενητὸν y τρεπτὸν y οὐκ ἦν πρὶν γεννηθῆ. Porque el que así piensa contradice al sínodo; mientras que quien no siente con Arrio, por fuerza siente y piensa con el sínodo, viéndolo todo bien como es el resplandor respecto de la luz y tomando de ahí imagen de la verdad" (616). En el mismo documento, San Atanasio, tal vez hablando por su cuenta, opone el ὁμοούσιος al ἑτεροούσιος y al ἐξωθὲν ὅμοιος (617). Otra vez habla el obispo alejandrino sobre el *homousios,* cuando, narrando que los eusebianos y arrianos tenían al Verbo por una criatura y no por verdadero Hijo, afirma que "no concedían que la unidad de semejanza entre el Hijo y el Padre es por esencia o por naturaleza, como el Hijo es semejante al Padre, sino sólo consiste en la concordia de pareceres y del magisterio", y porque fingieron la esencia del Padre completamente diversa de la del Hijo. "Por eso, los reunidos en Nicea, viendo la astucia de los que tal pensaban, recogiendo el sentido de la Escritura, escribiendo con más claridad, encontraron el *homousios*" (618). Por fin, en la carta a los africanos, recuerda una vez más San Atanasio el debate en que se aprobó el asendereado término. Cuenta, como arriba, los ardides de los eusebianos, dispuestos a admitir que el Verbo es Hijo y Sabiduría y Dios verdadero. "Ésta era la corrompida idea de los arrianos. Pero por eso precisamente, los obispos, viendo el dolo de aquéllos, recogie-

(616) *De decr. nic. syn.* 20 PG 25, 449 [sic!]-453.
(617) *Ibid.* 23 PG 25, 457 AB.
(618) *De syn.* 45 PG 26, 773 CD

ron de la Escritura el resplandor, la fuente y el río y la imagen de la hipóstasis y el: *En tu luz veremos la luz;* y lo de: *Yo y el Padre somos una cosa;* y con más claridad y compendiosamente escribieron que el Hijo es *homousio* al Padre: porque todo lo dicho significa eso" (619). Más tarde nota que decir *homousios* equivale a negar que el Verbo fuera criatura (620). El más significativo de estos testimonios de Atanasio es aquel en que dice que el *homousios* equivale a afirmar que el Hijo es no sólo semejante, sino *el mismo* en la semejanza con el Padre; no sólo semejante, sino indivisible. Creo prematuro juzgar en seguida que la significación formal y expresa del *homousios* en el N. es la de la unidad numérica. Lo que podemos y debemos deducir de las palabras de Atanasio es que los Padres del sínodo, al decir *homousios,* dijeron que la semejanza entre el Hijo y el Padre no iba mezclada, como entre las criaturas, de desemejanzas, ni menos se reducía a la concordia moral, sino que era una semejanza en cuanto a la esencia y naturaleza, de suerte que si el Padre es Dios por naturaleza, el Hijo lo sea igualmente por naturaleza. Eso creo que es indiscutible, dadas las palabras de Atanasio (621). También es cierto, como veremos, que, dado el contexto, el *homousios* implica virtualmente lo que hoy expresamos por unidad numérica. Pero todavía se puede salvar toda la autoridad de San Atanasio dejando en suspenso por ahora si el *homousios* significa *formal* y necesariamente la unidad *numérica* de la sustancia entre dos individuos.

Es ésta precisamente la cuestión que ha hecho dividirse las opiniones cuando se ha estudiado el significado del *homousios* niceno. Se ha partido de la afirmación de que *homousios* significa en el símbolo *formalmente* la unidad *numérica* entre el Hijo y el Padre, para de ahí deducir que hubo un cambio de significado de la palabra, al menos entre algunos autores, ya que éstos, en la segunda mitad del siglo IV, entendían el

(619) *Ep. ad Afros*, 5-6 PG 26, 1.038-1.040

(620) *Ibid.* 9 PG 26, 1.038-40

(621) Sobre el *concepto* de la consubstancialidad en San Atanasio ha escrito CH. HAUBET, *Comment le "Défenseur de Nicée" a-t-il compris le dogme de Nicée?* Brujas 1936

homousios sólo en el sentido de una unidad específica. Es lo que se ha querido llamar la teoría del neonicenismo (622). A mi juicio, toda esta teoría se basa en el error de creer que el *homousios* del N. tuviera efectivamente aquella significación formal (623). Creo más bien que, según demostraré, el *homousios* no ha cambiado de sentido en toda su historia antigua. También opino que eso de plantear el problema filológico sobre el esquema: unidad específica o unidad numérica, es un caso típico de anacronismo en que se trasportan a las fuentes del siglo III y IV esquemas que para nada aparecen en los escritores contemporáneos. Los teólogos de entonces, al hablar de la unidad entre el Hijo y el Padre, no han tenido en su cabeza ese dilema, y, por lo tanto, es un desacierto juzgar de sus afirmaciones a la luz de esa disyuntiva. Para proceder con buen método, examinaremos antes que nada qué significaba *homousios* desde su origen hasta el concilio Niceno. Una rápida investigación de lo que significaba algunos años más tarde nos hará ver que el sentido es siempre idéntico; de donde sacaremos la consecuencia de que es imposible que el N. forme una excepción, y que, por lo tanto, también para el símbolo ha de valer la misma significación formal que se atestigua en las fuentes anteriores y posteriores. Con eso habremos hecho una labor sólida y caerá por su peso, tanto la teoría del neonicenismo, como la interpretación general dada por los autores a la frase del símbolo.

Registremos el primer hecho. El *homousios* no se encuentra en la Escritura.

Sea lo que fuere de su más remoto origen, el término es de uso común entre los gnósticos de los siglos II y III. El *homousios* aparece por vez primera, por lo que me resulta, en la carta del gnóstico alejandrino Ptolomeo a Flora, escrita en la primera mitad del siglo II, y que nos ha conservado Epi-

---

(622) Teoría patrocinada por HARNACK, *Dogmengeschichte*, 3.ª ed., II, pp. 250, 262, 266 ss.; LOOFS, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*³, p. 156 ss.; SEEBERG, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, p. 173; FISCHER, *History of Christian doctrine*, p. 143 ss.

(623) Falta de enfoque y de método que es general y que se observa, v. gr., en J. F. BETHUNE-BAKER, *The Meaning of Homousios in the "Constantinopolitan" creed*, Cambridge 1901, pp. 11-32.

fanio. Ptolomeo describe cómo el "Padre de todas las cosas", aun teniendo la sustancia incorruptible, engendró una doble Virtud. "Pero no te debe perturbar esto—continúa—en tu curiosidad de saber cómo es posible que de un principio de todas las cosas, como de hecho lo es y nosotros lo confesamos, del ingénito incorruptible y bueno resultaron estas naturalezas, constituídas, ya de la corrupción, ya de alguna cosa intermedia, ajenas entre sí en cuanto a la esencia (ἀνομοούσιαι), siendo propio del bien engendrar y producir las cosas semejantes (ὅμοια) a sí y *homousias*" ([624]).

San Ireneo, refiriendo más tarde la doctrina de las sectas gnósticas valentinianas, usa la palabra en los siguientes lugares:

1) *Adv. haer.* 1, 1, 9; HARVEY, I, 42. — Se habla del nacimiento del Demiurgo y se describe a Achamoth, quien se apresta a dar forma a las tres sustancias elementales existentes; es decir, la material, la psíquica y la espiritual. "Pero la espiritual no podía ser formada por ella [Achamoth], ya que era *homousia* a ella." Achamoth dió luego forma a la mudable sustancia psíquica, y salió a luz el Padre y "Rey de todas las cosas que son *homousias* a Él".

2) *Adv. haer.* 1, 1, 10; HARVEY, I, 49. — "Después de haber hecho el mundo, el Demiurgo hizo el hombre terreno, pero no de esta tierra árida, sino de la sustancia invisible, empleando la materia fusible y flúida; y dicen que en éste insufló lo psíquico; y que éste fué hecho a imagen y semejanza; a imagen, ya que el ser material es cercano, pero no *homousio* a Dios (οὐχ' ὁμοούσιον τῷ Θεῷ); y a semejanza, por su ser psíquico, de donde su esencia se llama espíritu de vida, ya que viene de la emanación espiritual." Se puede notar que en estas expresiones la base del *homousios* es que dos individuos pertenecen a la misma esencia elemental.

3) *Adv. haer.* 1, 1, 10; HARVEY, I, 50. — Se trata del mismo contexto de las doctrinas valentinianas. Leemos: "El engendro de su madre Achamoth, que parió en presencia de los ángeles que [están] en torno al Salvador, siendo *homousio* a

(624) EPIFANIO *Panar.* haer. 33, 7. HOLL. 457

la madre, lo llaman espiritual y que ha ignorado el Demiurgo." La generación es fundamento del *homousios*. El hijo es, por fuerza, *homousio* a la madre. Como también: del hecho de ser dos *homousios* entre sí, se sigue que, si uno es espiritual, el otro lo será también.

4) *Adv. haer.* 1, 5, 2; HARVEY, I, 104. — Los gnósticos explican la génesis de los eones: "Estas *Henotes* o *Monotes*, siendo el *Uno*, engendraron, sin engendrar, el principio de todo, inteligible, ingénito e invisible, a quien el Verbo llama *Mónade*. Junto a esta mónade va una potencia *homousia* a ella, que llaman también la *Unidad*."

5) *Adv. haer.* 2, 21, 2-4; HARVEY, I, 307. — Ireneo está refutando las doctrinas de las teogonías gnósticas. Dice: *Quaeritur igitur... utrum* [*aeones*] *eiusdem substantiae existebant his qui se emiserunt, an ex altera quadam substantia substantiam habentes?... vel generationes Patris erant eiusdem substantiae ei et similes generatori, vel* [*si*] *dissimiles parebunt, et altera quadam substantia confiteri eos* [*esse*] *necesse est*. No hay duda de que en el original griego se leía *homousios*. La argumentación de Ireneo se reduce a estos términos. Aquellos eones, si vienen del Padre, tendrían que ser *homousios* a Él. Ahora bien; siendo Él impasible, ¿cómo pueden ser los eones pasibles? Todo este razonamiento supone que el *homousios* tiene el mismo sentido de los textos anteriores.

6) *Adv. haer.* 2, 22, 1; HARVEY, I, 309. — *Eiusdem enim substantiae omnes* [*aeones*] *inveniuntur cum Patre, tantum secundum magnitudinem sed non secundum naturas differentes ab invicem*. El *homousios* dice aquí una coincidencia en la esencia, pero no la unidad numérica, ya que la sustancia está dividida en seres separados (625).

De Hipólito Romano, además del texto número 4) de Ire-

---

(625) Parecido uso encontramos en los siguientes textos: *Adv. haer.* 2, 3, 2; HARVEY, I, 259; 2, 6, 1, ibíd. I, 267; 2, 18, 4, ibíd. I, 295, 296; 2, 22, 2, ibíd. I, 309, 310; 2, 25, ibíd. I, 314; 2, 29, ibíd. I, 317-18; 2, 44, 1, ibíd. I, 359; 4, 19, 1, ibíd. II, 169: cfr. 4, 18, ibíd. II, 168; 4, 60, 1, ibíd. II, 286. En varios de estos lugares no pasa de ser probable el que en el texto original griego se empleara el *homousios*.

neo, que reproduce ([626]), encontramos otros pasajes que son como continuación de los anteriores. También en él hablan los gnósticos alejandrinos:

1) *Adv. haer.* 5, 8 PG 16, 3.142 C. — "Las imágenes mencionadas [las de dos hombres desnudos que se encuentran en el templo de los Samotracios] son efigie del primer hombre y del renovado, espiritual, en todo *homousio* a aquel hombre."

2) *Adv. haer.* 5, 17 PG 16, 3.178 A. — Se habla de la doctrina de los gnósticos según la cual todo se resume en el Padre, en el Hijo y en la materia. El Hijo toma las ideas del Padre y las difunde en la materia. "Si alguno consigue reconocer en las cosas de este mundo la imagen paterna trasladada de allí arriba y hecha cuerpo aquí abajo, como una concepción ante las vallas ([626*]), se volverá como blanco, completamente *homousio* al Padre que está en los cielos." El texto no es completamente claro. Parece que, según los gnósticos, el que reconocía en las cosas terrenas la imagen del Padre, daba con eso prueba de pertenecer a la sustancia espiritual, propia del Padre.

3 *Adv. haer.* 5, 17 PG 16, 3.178 B. — Como el imán atrae al hierro y no otras cosas, así, dicen, "de la serpiente [— el Hijo] viene tomada del mundo aquella prole que está perfectamente sellada, *homousia,* pero no la otra, tal como Él la hizo descender". Si no me equivoco, la idea gnóstica enseñaba que como entre el imán y el hierro hay una semejanza natural que hace que aquél atraiga a éste, así el Hijo, al pasar por el mundo, atrajo a Sí sólo a los que eran como Él, a los espirituales.

4) *Adv. haer.* 6, 38 PG 16, 3.254. — "Con esta potencia [la Mónade] coexiste otra *homousia* a ella."

5) *Adv. haer.* 7, 22 PG 16, 3.306 C. — Se trata de la doctrina de un contemporáneo de Ptolomeo, y en el contexto se explica la teoría aristotélica de la división del universo en diversas esencias. "Estaba —dicen— en el mismo semen la filia-

([626]) PG 16, 3.254 B.
([626*]) Alusión a: *Gen.* 30, 39.

ción tripartita, *homousia* en todo al Dios no existente, engendrada de la nada" ([627]).

6) *Adv. haer.* 10, 14 PG 16, 3.427-30. — Se expone la gnosis de Basílides, el alejandrino. El Dios no existente lanzó un semen en el que estaban todos los no existentes. "Hubo, pues, según dicen, en el mismo semen la filiación tripartita, *homousia* en todo al Dios no existente, engendrada de los no existentes." El texto es, como se ve, repetición del anterior.

Afortunadamente, se halla la palabra *homousios* también en uno de los escritos herméticos contemporáneos. En la obra sobre el *Hermes Trismegisto,* atribuída a Poimandres, y que, según las últimas hipótesis, fué compuesta hacia fines del s. II, se emplea el vocablo en un contexto y sentido íntimamente ligados con los anteriores.

Hermes Trismegisto, cap. 1 [10]; REITZENSTEIN, p. 330. — "El Verbo Dios se lanzó en seguida de los elementos, bajando en el puro *demiurguema*—la palabra es intraducible—de la naturaleza y se unió a la mente *demiurga,* ya que era *homousio,* y tomó los elementos sin razón y descendió de la naturaleza hasta convertirse en una sola materia." Hay muchos puntos oscuros en estas pocas palabras. Con todo, parece claro que *homousios* indica también aquí que el Verbo y la Mente pertenecían a la misma categoría en cuanto a su esencia.

Era de prever que también entre los escritores alejandrinos, puestos a dar noticias sobre los gnósticos, nos había de salir al paso en el s. III el *homousios*. Clemente lo cita dos veces tratando de la gnosis. He aquí los textos:

1) *Strom.* 2, 16; STAEHLIN, 152. — Clemente recalca la diferencia entre Dios y el hombre. "Dios no tiene ninguna relación física con nosotros, como quieren los creadores de las herejías (sea que Él cree de la nada, sea que fabrique de la materia, ya que aquélla no existe y ésta es una cosa completamente diversa de Dios), a no ser que alguno ose decir que nosotros somos una parte de Él, *homousios* a Dios." Clemente, rechazando toda relación natural entre el hombre y Dios, fun-

---

([627]) Cfr. también 7, 22 PG 16, 3.307 B.

da esta idea en el hecho de que no somos ni parte ni iguales en la sustancia a Él.

2) *Strom.* 1, 13; STAEHLIN, 288. — Escribe Clemente que para salvar a los hombres no bastan los émulos del Demiurgo que proponían los gnósticos. "Si vino a un género diverso para desatar la muerte, Cristo no abolió la muerte si también Él no se dice ser *homousio* a los mismos." En otras palabras: para salvar a los hombres, Cristo debía participar de su misma sustancia. Nótese que aquí el *homousios* afecta a personas entre las que no hay unidad numérica. Tal vez sea éste el primer lugar en que la palabra entra en la teología cristiana. Pero, tratándose de una discusión con los gnósticos y siendo posible un argumento *ad hominem*, no queremos afirmarlo rotundamente.

Entre las *Excerpta e Theodoto*, hechas por Clemente alejandrino, aparecen nuevos casos del término *homousios* usado por los gnósticos.

1) *Excerpt.* 42, 3; STAEHLIN, 120.—Afirmando que, al llevar Jesús la cruz, llevaba las simientes del pleroma, Teodoto escribe: "Dice, pues, [Jesús]: Quien no toma su cruz y me sigue, no es mi hermano. Toma, pues, el cuerpo de Cristo que es *homousio* a la Iglesia." ¿Quiere decir que la Iglesia—espiritual y psíquica—es de la misma naturaleza de Cristo, quien, según ellos, tuvo un cuerpo aparente?

2) *Excerpt.* 50, 1-2; STAEHLIN, 123. — "Tomando, pues, de la tierra, no de la árida, un pedazo de la materia múltiple y varia, [el Demiurgo] creó un alma terrena y material, irracional y *homousia* a la de las bestias; tal es el hombre según la imagen; pero el que es según la semejanza del Demiurgo, es aquel en el que [Éste] insufló y sembró haciéndolo una cosa *homousia* a Sí por medio de los ángeles." Como explica más adelante, la semejanza está en que tanto el Demiurgo como el espíritu humano son invisibles e incorpóreos. Además, en el hombre coexisten lo terreno y lo psíquico como un todo en otro todo.

3) *Excerp.* 58, 1; STAEHLIN, 126. — Cristo asumió todo y elevó las cosas espirituales y psíquicas; y, por medio de éstas,

las cosas *homousias* a ellas"; ya que si la raíz es santa, lo son también los vástagos.

No causa maravilla que el *homousios* forme parte de la terminología neoplatónica. Podría haber sido la escuela de Ammonio Sacas el trámite de esta continuación, si se atiende a que sus discípulos Orígenes y Plotino usan la palabra.

He aquí los dos textos que he hallado en Plotino:

1) *Ennead.* IV, 4, 28; BRÉHIER, 131. — "La prueba de que la cólera es *homousia* a la otra traza del alma [el deseo], es que los que menos buscan los placeres del cuerpo o que sencillamente los desprecian, son los menos propensos a la cólera." Aquí tenemos el *homousios* aplicado a las cualidades, no ya a las sustancias, que pertenecen a la misma naturaleza.

2) *Ennead.* IV, 7, 10; BRÉHIER, 206. — "Ya que la prudencia y la verdadera virtud, siendo divinas, no pueden apegarse a una cosa vil y mortal; pero un ser tal [el alma] debe ser divino, puesto que toma parte en las cosas divinas, gracias a su afinidad (συγγένειαν) y al ser *homousio*." Interesante, en cuanto al sentido, la asociación de palabras: "el mismo género", "la *homousia*". El razonamiento viene a decir: el accidente debe pertenecer a la misma categoría de la sustancia que afecta. Siendo, por lo tanto, la virtud divina, la sustancia por ella afectada debe ser en cierta manera divina.

Para terminar la reseña del *homousios* en la literatura neoplatónica, mencionemos a Porfirio, el discípulo de Plotino, quien en su *De abstin.* 1, 19; HERCHER, 3, escribe: "Diríase que no conviene matar al afín si las almas de los brutos son *homousias* a las nuestras."

Orígenes, en el comentario a San Juan, obra juvenil, emplea varias veces el *homousios,* aunque siempre disputando con Heracleón.

1) *In Ioan.* 13, 25; PREUSCHEN, 248-249. — Se trata de explicar el texto "Dios es espíritu" [*Io.* 4, 24]. Heracleón lo interpreta en el sentido de que Dios es una naturaleza pura, invisible. Y para declarar aquellas palabras: "Es menester que los adoradores adoren en espíritu y verdad" [*ibíd.* 4, 24],

dice, creyendo aclararlo: "Dignamente según lo que se adora, espiritualmente, no carnalmente; ya que son espíritu, siendo de la misma naturaleza (τῆς αὐτῆς φύσεως) del Padre, los que adoran conforme a verdad y no a error, como también lo enseña el apóstol, llamando esto religión, culto racional (λογικήν)." Responde Orígenes: "Pero es menester ver si no es muy impío decir que los que adoran en espíritu a Dios son *homousios* a la naturaleza ingénita, de los cuales afirmaba poco antes el mismo Heracleón que habían caído, al decir que la Samaritana, de naturaleza espiritual, había sido fornicaria: si ha admitido el fornicar en la naturaleza espiritual, siendo *homousia* [a la naturaleza divina], se siguen de esta afirmación cosas impías y ateas e irreligiosas acerca de Dios." Notemos la equivalencia de ὁμοούσιος con τῆς αὐτῆς φύσεως, Orígenes no quiere creer que los verdaderos adoradores sean de la misma naturaleza de Dios. Eso traería consigo que la naturaleza de Dios sería también susceptible de pecado.

2) *In Ioan.* 20, 18; PREUSCHEN, 352. — Se trata de aquel dicho de Jesús a los fariseos: "Vosotros teneis por padre al diablo" [*Io.* 8, 43]. Según Heracleón, era lo mismo que decir "de la esencia del diablo". Orígenes contesta: "Por lo demás, si aquel *vosotros tenéis por padre al diablo*, lo hubiera explicado como lo hemos interpretado nosotros arriba y hubiera dicho: "Por el hecho de que todavía sois del diablo no podéis oír mis palabras", hubiéramos alabado su explicación. Pero, sin embargo, dice sin rodeos que algunos son *homousios* al diablo, el cual, aun conforme al parecer de los suyos, tiene una esencia diversa de la de los llamados psíquicos o espirituales." Notemos la conexión de ἐκ τῆς οὐσίας con *homousios*.

3) *In Ioan.* 20, 24; PREUSCHEN, 358. Es continuación del mismo razonamiento. Orígenes habla todavía contra la opinión de Heracleón y dice que el bien y el mal de una función no es señal de naturaleza diversa. Un ojo enfermo, v. gr., no es de naturaleza diversa de uno sano; así tampoco las almas que tienen potencias de la misma esencia. Si un hombre fuera de esencia diversa de otro (ἑτεροούσιος), lo serían también

las respectivas almas y potencias. "Tratamos de los que piensan y razonan de modo semejante, de suerte que lo que ellos llaman espiritual y lo que llaman terreno coinciden, o acaso suspenden el juicio y lo rehusan. ¿Se ha logrado tal vez el acuerdo porque eran sustancias diversas? O ¿no ha sido más bien la pasión la que se ha puesto de acuerdo porque era *homousia* a la que se adhirió? Es, pues, absurdo que las mismas imágenes de fantasía y asentimiento, discursos y recuerdos, tengan lugar en ἑτεροούσιοις; es, además, falso que en los *homousios* existan, en parte, algunas cosas contrarias y de diversa esencia." Porque, de ser así, se tendrían que encontrar en estas potencias otras esencias que no fueran capaces de entender y razonar. En otras palabras: Orígenes sostiene que la diversidad de pareceres, no sólo no es prueba de que las respectivas inteligencias son de naturaleza diversa, sino que más bien prueba lo contrario, es decir, una base común receptiva. La categoría de la función revela la categoría de la sustancia, y viceversa. En todo este razonamiento, *homousios* se contrapone a *heterousios,* y significa una coincidencia en la naturaleza en el sentido de que si, por ejemplo, el uno es espiritual, también lo debe ser quien le sea *homousio.* Si, en cambio, uno es terreno y el otro espiritual, se dicen *heterousios.*

4) *De principiis* 4, 4, 9; KOETSCHAU, 362. — Explica Orígenes que Dios, los ángeles y las almas convienen en ser intelectuales. *Ex quo concluditur Deum et haec quodammodo unius esse substantiae. Coelestes virtutes... et animae humanae... ita sunt unius naturae ad invicem uniusque substantiae.* Así traduce este pasaje San Jerónimo. Es de suponer que haya leído en el original *homousios* allí donde traduce *unius substantiae.* Según eso, Dios, los ángeles y las almas, en cuanto coinciden en ser intelectuales, son *quodammodo homousios.*

5) *Or. in Hebraeos* citada por PÁNFILO, *Apol.* 5 PG 17, 581. — *Quae utraeque similitudines manifestissime ostendunt communionem substantiae esse Filio cum Patre. Aporrhoea enim "homousios" videtur, id est, unius substantiae cum illo corpore ex quo est vel aporrhoea vel vapor.* Aquí tenemos el

término aplicado por vez primera al Hijo, adoptado, por consiguiente, en la terminología de la teología cristiana. El vapor que emana y la sustancia de donde emana son *homousios:* luego no se trata por fuerza y formalmente de unidad numérica.

En el afán de ser completos, citaremos también las *Constituciones* de Hipólito, donde leemos: *Trinitatem consubstantialem* (628). Pero ninguna luz podemos sacar de este caso, que es completamente análogo al del N. que pretendemos declarar.

Resumamos algunos resultados de cuanto llevamos dicho. Todo hace pensar que el *homousios* ha pasado de la literatura gnóstica a la cristiana. Este tránsito ha debido suceder hacia el 200 y, sobre todo, por obra de Clemente Alejandrino y Orígenes. En el frecuente uso de los gnósticos, el vocablo no significa formal y exclusivamente la unidad numérica de la esencia de dos individuos o sujetos. Cierto que no la excluye; pero la casi totalidad de los textos se refiere a casos en los que no existía dicha unidad numérica, como entre los eones y sus proles, entre el Demiurgo y las formas que él crea, entre el hombre y Dios, entre los diversos hombres, entre las diversas almas, entre las potencias y cualidades. *Homousios,* en el diccionario gnóstico, es un término que indica la pertenencia común a una de las sustancias o esencias, sobre todo a las elementares, sin que por fuerza implique en su concepto la unidad numérica en la sustancia de los que son *homousios.* Con el mismo sentido hemos visto que se inicia el *homousios* en la teología cristiana.

El uso de decir que el Hijo es *homousio* al Padre debía de ser muy general en Alejandría a mediados del s. III, cuando el hecho de que San Dionisio, obispo de la ciudad, rehusara emplearlo suscitó tan grave escándalo entre el clero, y fué éste uno de los cargos de acusación presentados por los alejandrinos ante el Papa Dionisio. He aquí cómo se disculpó el prelado alejandrino de haber evitado el *homousios:* "Refuté como falsa la acusación que me hacían de que no decía que

(628) 16, 13-14 FUNK, II 110

Cristo es *homousio* al Dios. Porque, aunque digo que nunca he encontrado o leído en las Sagradas Escrituras esta palabra, con todo, otras razones que añadía y que ellos callaron, no discordaban de esa idea. Porque cité la prole humana, que evidentemente es homogénea, afirmando que los padres eran diversos de los hijos sólo en cuanto ellos no eran los hijos, o también que ni era necesario que fueran padres ni hijos... Recuerdo que añadí muchas semejanzas de cosas del mismo género (συγγενῆς). Y dije que la planta que viene de la semilla o de la raíz es diversa de aquella de donde germina, pero resulta del todo igual en naturaleza (ὁμοφυὲς) a aquélla. Así también, que el río que brota de la fuente asume otra forma y otro nombre, porque no se llama a la fuente río ni al río fuente, y ambos existen, siendo la fuente como el padre, y el río es el agua de la fuente" (629). Y algo antes escribe: "Pero ellos ignoran que no puede ser extraño el padre al hijo en cuanto padre, porque el título arguye concordia (συνάφεια); ni el hijo se separa del padre. Porque el título de padre patentiza la comunidad (κοινωνία)" (630). El razonamiento de San Dionisio es de sumo interés para nuestro propósito. Dice que no ha usado la palabra, pero ha afirmado su contenido; porque ha hablado de verdadera generación y, por lo mismo, de estricta homogeneidad (631), lo que, por lo visto, equivale al *homousios*. Pero aquí el "género" de esta homogeneidad está tomado en el sentido real de la descendencia, y no directamente en el del género abstracto y lógico. La interpretación dada por Dionisio a la palabra *homousios* no se aparta de la que hasta ahora hemos señalado. Decir que significa *solamente* una *pura* unidad específica, sería, a mi modo de ver, tan erróneo como asegurar que indica formal y explícitamente la unidad numérica en la esencia de dos individuos distintos. Digamos más bien que el *homousios* significa vaga e indeterminadamente la pertenencia de dos o más individuos a una misma

(629) *Apol.* 6 PL 5, 120-122; Opitz, *Athanasius-Werke* 2, 1, pp. 59-60.

(630) *Ibid.* 7 PL 8, 124 s.; Opitz, *ibid.* 58.

(631) No sin benevolencia dice San Basilio que Dionisio rechazó en un principio el *homousios* porque algunos abusaban de la palabra "para suprimir las hipóstasis". *Ep.* 9, 2 PG 32, 269.

categoría sustancial, sin excluir la unidad numérica y sin limitarse a la específica.

Conviene notar que en el largo fragmento de la carta con que el Papa Dionisio refuta los errores de que había sido acusado el obispo de Alejandría, nada se dice acerca del deliberado silencio del *homousios*. Cabe incluso pensar si en Roma habrán comprendido bien aquel cargo. De todos modos, el Papa, en su exposición de la verdadera doctrina, pone el acento más en la unidad y "monarquía" de Dios, que en la idea de la coincidencia de la naturaleza. No tiene, pues, ninguna base en las fuentes la afirmación lanzada por Harnack de que el *homousios* triunfó en Nicea como consecuencia de la autoridad que le confirió en este pleito el Papa Dionisio (632).

Esta controversia debió de ocurrir algo antes del 260. En cambio, se dice que los obispos reunidos en Antioquía el a. 268 para condenar a Pablo de Samosata, prohibieron la palabra *homousios* empleada por el acusado. No es de extrañar que un mismo término, recientemente introducido en la teología cristiana y de origen gnóstico, encontrase diversa acogida en centros tan distintos como Alejandría y Antioquía (633), sobre todo si se añade la conocida equivocidad del término οὐσία, componente de la palabra.

¿Pero es verdad que el *homousios* fué condenado por los Padres antioquenos? Hemos de confesar que hoy, tras las

---

(632) *Dogmengeschichte* II, 233 nota, donde establece una teoría poco fundada, cuando escribe: *Ich nehme also an, dass man in Rom, d. h. im Abendland, von dem Streit der Dionyse her das Wort* ὁμοούσιος *als treffende Wiedergabe des "ex unitate substantiae" (bez. "unius substantiae", cfr* TERTULL., *Adv. Valent.* 12, 37, *"consubstantivus") behalten, es bei gegebener Gelegenheit dem Orient wieder producirt hat, und dass die Alexandriner dann auf das Wort eingegangen sind, weil sie selbst kein besseres kurzes Schlagwort zur Verfügung hatten.* Lo que llevamos dicho bastará para demostrar que la aparición del *homousios* en la teología oriental no necesita para nada el influjo del Occidente, como repite, entre otros, L. BOUYER 'Ομοούσιος, *signification historique dans le symbole de foi, Les sc. phil. et théol.* 1 (1941-42) 58-9.

(633) GAUTIER, *L'* ὁμοούσιος *de Paul de Samosate, Rech. Sc. Rel.* 13 (1922) 30-45.

excelentes monografías de Loofs (634) y de Bardy (635), se ha formado una especie de juicio categórico que afirma sencillamente el hecho de la condena, rechazado antes por hombres de primera talla como Maran (636), Franzelin (637) y Strong (638). El estado de las fuentes no deja, sin embargo, de presentar algún punto vulnerable. En efecto; de esta condena del sínodo tenemos noticia, no por los documentos conciliares, que en el estado actual no contienen decisiones dogmáticas, ni por testigos de los sucesos, sino únicamente por los semiarrianos Basilio de Ancira y sus secuaces, los cuales, al proponer argumentos contra el *homousios* en una carta dirigida a Ursacio y Valente en el año 358—¡casi un siglo más tarde!—, hablan de la condena de Antioquía (639). No conservamos la carta misma, pero conocemos bastante bien su contenido por la reacción de los tres grandes fautores del *homousios,* San Atanasio, San Basilio y San Hilario. Los tres aceptan el hecho de la condena, aunque podría constituir una dificultad para la defensa de la palabra; y sin duda que esta unanimidad de los adversarios en dar por acaecida la prohibición, es su mejor prueba desde el punto de vista histórico. Hay que añadir, sin embargo, que las cautas expresiones empleadas por Hilario y Atanasio indican que no tenían noticias directas de las fuentes y que hacían recaer sobre los semiarrianos toda la responsabilidad de su afirmación. Hilario escribe: *Secundo id quoque addidistis* (640); y Atanasio: "Pero, pues, como ellos dicen (ya que yo no tengo la carta)..." (641). Con más seguridad se expresa San Basilio, quien se limita a decir: "Ya que verdaderamente los que se reunieron para juzgar a Pablo de Samosata condenaron este término como menos conveniente" (642). Entre los argumentos

---

(634) *Paulus v. Samosata,* Leipzig 1924.
(635) *Paul de Samosate,* ed. 2.ª, Lovaina 1929.
(636) *Divinitas D. N. Iesu Christi...,* París 1746.
(637) *Tractatus de Deo Trino,* ed. 2.ª, p. 100.
(638) *Journal of Theol. Stud.* 3 (1902) 292.
(639) Cfr. Bardy, *op. cit.* p. 258 ss.
(640) *De synodis* 81 PL 10, 534.
(641) *De syn.* 43 PG 26, 768 C.
(642) *Epist.* 52, 1 PG 32, 393 A.

en contra de la historicidad del hecho, considero de peso el silencio de Eusebio de Cesarea, quien, sin duda, conocía las actas de Antioquía y hubiera podido recoger este argumento y brindarlo a sus amigos eusebianos, contrarios ya desde Nicea a la inclusión del *homousios*.

Una vez admitida como históricamente cierta la condena del *homousios* por parte del sínodo provincial de Antioquía, queda por examinar en qué sentido lo usó Pablo de Samosata. No es fácil averiguarlo, ya que falta la palabra en los escasísimos fragmentos que conservamos del obispo antioqueno. Hemos de echar por un camino indirecto y algo lejano. No van muy a una Hilario, Atanasio y Basilio al explicar el porqué de la prohibición del término. Óigase la interpretación de Atanasio: "Los que depusieron al Samosateno tomaron el *homousios* en sentido corporal, ya que Pablo quería sofisticar y decía: Si Cristo no ha resultado Dios del hombre, no será entonces *homousio* al Padre y habrá que admitir tres esencias, una previa y dos que derivan de ella: por eso, para evitar justamente este sofisma del Samosateno, dijeron que Cristo no es *homousio*" (643). No es muy clara la primera frase atribuída a Pablo, en la que parece que éste termina por rechazar el *homousios*. Lo de tener que admitir tres *usias* diversas, una de ellas raíz de las otras, puede ser negado en el sentido monarquiano de quien en el fondo no ve en Dios más que un subsistente. La explicación dada por San Basilio desemboca en este mismo pensamiento: "Ya que dijeron que la palabra *homousios* contenía la idea de una esencia y de otros que provenían de esa esencia: de modo que la esencia desmembrada incluye el sentido de *homousios* respecto a aquellos en que se ha dividido" (644). Este modo de pensar puede verificarse, nota San Basilio, tratándose del aire y de las cosas naturales, pero no de Dios. La idea del ilustre capadocio al interpretar a los antioquenos es, pues, la siguiente: Creyeron que decir que el Hijo era *homousios* presuponía una esencia previa, dividida luego en dos partes, que, según eso y por eso,

(643) *De syn.* 45 PG 26, 772
(644) *Ep* 52, 1 PG 32, 393 A

coincidirían en participar de la misma sustancia. Como se ve, es la exégesis de San Atanasio y es, como veremos, la idea que tendrá del *homousios* Arrio en sus escritos prenicenos. Pero semejante interpretación no parece tener en la debida cuenta el monarquianismo dinamista de Pablo de Samosata, quien identificaba más de lo justo la unidad inseparable de la Trinidad. Por otra parte, es interesante observar que el temor de tener que admitir tres esencias, Atanasio lo atribuye al Samosateno, y Basilio a los Padres antioquenos. Diversa es la explicación dada por Hilario, que tiene la ventaja de encajar muy bien en el monarquianismo del Samosateno. He aquí el texto de Hilario: *Patres nostri... etiam "homousios" repudiaverint; quia per hanc unius essentiae nuncupationem solitarium atque unicum sibi esse Patrem et Filium praedicabat* [*Paulus*] (645). Es decir, que el Samosateno habría querido decir con el *homousios* que entre el Padre y el Hijo no había ninguna distinción real y que, por lo mismo, eran una misma persona; en otras palabras, la *usia* se tomaría aquí en el sentido de hipóstasis. Esta explicación cuadra muy bien con lo que refieren los mismos que adujeron el argumento de la condena, acerca de la doctrina de Pablo; a saber: que, como más tarde Marcelo de Ancira, hizo del Hijo una palabra del Padre sin sustancia ni subsistencia, algo así como la palabra humana. Aunque se hace imposible, dada la escasez de las fuentes, determinar con certeza el sentido del *homousios* en labios del heresiarca, se puede tener como más probable la explicación presentada por San Hilario, según la cual el término significó (y como tal fué condenado) una perfecta compenetración sustancial e hipostática en el sentido monarquiano.

Hacia aquel mismo tiempo encontramos el *homousios* en San Metodio de Olimpo, lo que basta para probar que la palabra no ha de ser considerada como exclusiva de los origenistas. En un fragmento de su obra *De resurrectione* II, 30 (BONWETSCH, 388), que nos ha conservado Focio en su biblioteca núm. 234, leemos estas expresiones: "Ya que todas las com-

(645) *De syn.* 81 PL 10, 534.

posiciones hechas del aire puro y del fuego puro, por ser *homousias* a las cosas angélicas, no pueden tener la cualidad de tierra y de agua." Se habla aquí contra la teoría origenista según la cual el cuerpo resucitado debería ser espiritual y casi etéreo (646). Como se puede observar, el sentido del *homousios* es el mismo que registramos en los gnósticos y en los alejandrinos. Citemos también el caso de Pánfilo, quien, defendiendo a Orígenes, asegura que en su comentario a la carta a los Hebreos afirma el *homousios: Id est unius cum Patre substantiae, alienus autem a substantiis creaturae* (647); y escribiendo por su cuenta, añade: *Satis manifeste, ut opinor, et valde evidenter ostensum est, quod Filium Dei de ipsa Dei substantia natum dixerit, id est,* ὁμοούσιον, *quod est, eiusdem cum Patre substantiae; et non esse creaturam, neque per adoptionem, sed natura Filium verum, ex ipso Patre generatum* (648). Propone Pánfilo un principio que hemos visto ya insinuado en textos anteriores. El que es engendrado es *homousios* con aquel que le engendra.

Arrio ha escrito, para desacreditar el *homousios,* que Mani lo empleó para difundir sus errores (649). Los recientes hallazgos de los escritos del heresiarca persa hacen sumamente inverosímil esta afirmación. La biografía de Mani, enriquecida hoy con las noticias de su *Kephalaia,* lo hace vivir siempre fuera del Imperio romano, ni se ve cómo haya podido aprender el griego. En la célebre *Disputa*, el ortodoxo Arquelao achaca a Mani la ignorancia del griego (650). Eso no quita, sin embargo, que los maniqueos de lengua griega hayan podido emplear el *homousios;* de lo cual hallamos un indicio bastante significativo en esa misma presunta disputa en la que el ortodoxo Arquelao pronuncia estas palabras: *Habet enim et unaquaeque creatura ordinem suum, et alius quidem*

---

(646) No es muy seguro que en otro texto citado por Anastasio Sinaíta (MAI, *Script. Vet. Nova Collectio* 9, 619) sea Metodio y no más bien Anastasio, quien usa el *homousios*.

(647) *Apol.* 5 PG 17, 580

(648) *Ibid.* PG 17, 581.

(649) Cfr. *Ep. ad Alex.* citado por EPIFANIO, *Panar.* haer. 69, 7, 6. HOLL, 158.

(650) *Acta disp. Archel.* 36; BEASON, 59

ordo est humani generis et alius animalium est atque alius angelorum, una vero et sola inconversibilis est divina substantia, aeterna, invisibilis, sicut et omnibus notum est secundum illud quod descriptum est: Deum nemo vidit unquam, nisi unigenitus Filius qui est in sinu Patris. Reliquae ergo omnes creaturae visibiles sint necesse est, caelum, terra, mare, homines, angeli, archangeli; Deus vero, cum a nullo unquam visus sit, quid ei potest ex istis creaturis esse "homousion"? Unde et singula quaeque secundum ordinem suum propriam dicimus habere substantiam. Tu vero ex uno omne animal quod movetur factum dicis et substantiam a Deo accepisse dicis similem, et posse eam peccare atque ad iudicium venire; et eum non vis recipere sermonem dicentem diabolum angelum fuisse et in praevaricatione decidisse et non esse eiusdem cum Deo substantiae (651). Es muy probable que donde leemos *eiusdem substantiae,* el griego repetía *homousion.* El texto es muy instructivo. Arquelao distingue diversos órdenes de sustancias: la sustancia divina, invisible, eterna, es de orden singular, y, por lo mismo, Dios no puede ser *homousio* a ninguna criatura. Es decir, que el *homousios* dice la pertenencia común a un mismo orden sustancial. También el maniqueo emplea el *homousios* para afirmar la coincidencia del diablo con la naturaleza divina; a saber, de la del dios malo de las tinieblas.

Si lo anterior se escribía en vísperas del concilio de Nicea, hacia aquella misma época se publicaba el *Diálogo de Adamancio,* en el que figura el símbolo, ya varias veces citado. Contiénese allí el *homousios* atribuído al Hijo de Dios, pero sin aclaraciones que ayuden a fijar su sentido (652). En cambio, otro lugar nos da más luz. Habla el ortodoxo contra el maniqueo y dice: "Afirmáis que las dos esencias son sin origen e incorruptibles [las del bien y el mal]: es fuerza que ellas sean *homousias* y semejantes en lo posible" (653). Parece que el ortodoxo quiere argüir de la semejanza de cualidades

(651) Beeson, pp. 51-52.
(652) 1, 2; van de Sande Bakhuyzen, 4.
(653) *Ibid.* 3, 7; ed. cit. p. 122.

sustanciales a la igualdad del orden sustancial, con lo que los dos principios ya no tendrían que ser dos, no siendo antitéticos.

Entablada ya la disputa con Alejandro de Alejandría, es verdad que Arrio rechaza el *homousios* cuando en su símbolo escrito desde Palestina antes del sínodo elimina varias concepciones, para él falsas, acerca del origen del Verbo, y entre ellas "ni, como el Maniqueo quería, hijo, miembro *homousio* del Padre (μέρος ὁμοούσιον τῷ Πατρί)" (654). Y algo más tarde: "Y si, como piensan algunos, el "del seno" y el "del Padre he salido y vengo" se ha de considerar como miembro del *homousio* y como prolación, tendremos que el Padre es compuesto y divisible y mudable, y que el Dios incorpóreo ha sufrido, según ellos, un cuerpo y cuanto, según ellos, es consecuencia del cuerpo" (655). Si no me engaño, tenemos aquí, en labios de Arrio, un *homousios* que dice partes y miembros, algo que recuerda la interpretación que Atanasio y Basilio daban del *homousios* del Samosateno, individuos desmembrados de una sustancia previa, que es lo que dice Sócrates cuando afirma que los arrianos no admitían el *homousios* por entrañar el despedazamiento, como quien saca varias monedas de una pieza de oro (656). En el fondo está latente el error fundamental de que la sustancia divina es incomunicable, so pena de desmembrarse. No es de excluir que Alejandro de Alejandría haya usado el *homousios,* si se atiende al malicioso "piensan algunos" de Arrio. Pero en las cartas que conservamos de él no aparece la palabra, lo que indica, por lo menos, que antes de Nicea no se centró la disputa, como más tarde, en el discutido término. No quiere esto decir que San Alejandro no haya manifestado con claridad el concepto incluído en el *homousios,* como se puede colegir de varias expresiones de sus cartas (657).

---

(654) *Ep. ad Alex.* citada por EPIFANIO *Panar.* haer. 69, 7, 6; HOLL. 158.

(655) *Ibid.* 8, 4; ed. cit. 159.

(656) *H. E.* I, 8 PG 67, 68 C.

(657) Cfr. "imagen en nada distinta del Padre [ἀπαράλλακτος... τοῦ Πατρὸς]", "semejanza en todo por naturaleza", *Ep. ad Alex. Constant.* 8 PG 18, 561; "semejanza en todo"; *ibid.* 12 PG 18, 568 B; "¿cómo será desigual en la esencia al Padre?"; *Ep. syn.* 4 PG 18, 576 A.

Estamos ya en grado de sacar nuestras conclusiones acerca del sentido del *homousios* hasta los días de Nicea.

1.° El *homousios,* ausente de la Biblia, aparece frecuentemente en los escritos de los gnósticos alejandrinos de los siglos II y III, y, posteriormente, también de los neoplatónicos Plotino y Porfirio. De los gnósticos—sin necesidad de recurrir a influjos occidentales que no se demuestran—el vocablo pasó a la teología cristiana por el trámite, según parece, de Clemente Alejandrino y de Orígenes, el último de los cuales lo pudo aprender, no sólo de los gnósticos, sino también en la escuela de Ammonio Sacas.

2.° Desde la mitad del s. III el *homousios* significa para los alejandrinos—nótese la excepción de San Dionisio—la coincidencia en la esencia del Hijo con el Padre. En cambio, en Antioquía el sínodo del 268 condenó el *homousios* atribuído al Hijo. Sin embargo, el título de "Hijo *homousio*" está en el símbolo del *Diálogo de Adamancio,* en vísperas del concilio Niceno.

3.° El sentido del *homousios,* cuando no se aplica al Verbo, es siempre el mismo, desde los gnósticos hasta las *Acta Archelai,* pasando por Clemente, Orígenes y Metodio. Se dicen *homousios* aquellos individuos o cosas que pertenecen a la misma sustancia o esencia, especialmente cuando se trata de las esencias elementares establecidas y ordenadas por los diversos sistemas gnósticos y filosóficos. Son *homousios* los eones entre sí, el Demiurgo y alguna esencia todavía informe, el diablo y los pecadores, las potencias mentales del hombre, etcétera. La palabra afecta en casi todos los casos a sujetos entre los que no existe unidad numérica de sustancia. No consta, sin embargo, que el término la excluya. Más bien el *homousios* dice vagamente y sin pretensiones de exactitud filosófica que dos sujetos pertenecen a la misma categoría esencial; v. gr.: si uno es espiritual, su *homousio* lo es; si uno es de sustancia divina, su *homousio* lo es en el mismo grado. El contrario de *homousios* es, para Orígenes, *heterousios.* Una vez Plotino ha hecho el *homousios* equivalente al συγγενῆς en el sentido real de la palabra.

4. En las fuentes citadas no hemos encontrado una explicación clara y decisiva del sentido del *homousios* aplicado al Verbo por los alejandrinos, por Pablo de Samosata, por el *Diálogo de Adamancio* y por esos "algunos" cuya interpretación no gusta a Arrio. Pero es elemental el sostener que, mientras no se pruebe lo contrario, se debe dar a la palabra la misma significación formal que tiene en el resto de la lexicografía contemporánea. Según eso, el *homousios* preniceno, aplicado al Hijo, significa formal y explícitamente, no la unidad numérica de la esencia, sino sólo que el Hijo tiene una naturaleza tan divina como la del Padre; que su esencia no es como la de las criaturas, sino que pertenece a la misma categoría de la esencia del Padre. Nótese a este propósito que cuando los alejandrinos querían oír de su obispo San Dionisio el término *homousios,* era para borrar la mala impresión producida por el término "criatura", empleado por él en su polémica contra los sabelianos.

Pasemos por alto el N. y hagamos una breve incursión en los escritos aparecidos pocos decenios después del concilio. Echaremos de ver que el *homousios* sigue significando lo mismo y que se sigue aplicando aun entre autores ortodoxos a sujetos que no tienen la unidad numérica característica de la esencia divina. Nos contentaremos con algunas pruebas. "Y somos *homousios:* los hombres, pues, siendo semejantes y teniendo la identidad (ταυτότητα), somos recíprocamente *homousios*" (658). Así escribía Atanasio entre el 250 y el 260. En esa misma carta afirma que "a nosotros mismos ninguno nos llama κτίσμα de los padres, sino hijos naturales y *homousios* de los padres" (659); que Jacob era *homousio* a Isaac (660); que "todo hijo es *homousio* a su padre" (661). Cuando el pseudo-Atanasio se pone a dar ejemplos de sujetos *homousios,* aduce el de una piedra agujereada y una compacta, el de la madera de palma y la de ébano, el de la carne de camello y la de pez, el de los hombres entre sí. Se opone al

(658) *Ep. 2.ª ad Serap.* 3 PG 26 612
(659) *Ibid.* 6 PG 26, 617 A
(660) *Ibid.* 6 PG 26, 617 B
(661) *Ibid*

heterousios, como el fuego y el agua; Dios y el ángel; el barro, el sol y el heno (662). Para San Basilio, son *homousios* Pablo, Silvano y Timoteo (663); sin embargo, afirma otra vez que "no se dice de los hermanos que sean entre sí *homousios,* como algunos piensan, sino que se dicen *homousios* cuando la causa y lo causado tienen la misma naturaleza" (664). Dice esto San Basilio en un contexto interesante, ya que está dando la interpretación del *homousios* en el N. Escribe en las líneas precedentes: "Y como todavía había quienes decían que el Hijo había sido hecho de la nada, para cortar por lo sano esta impiedad, añadieron el *homousios.* Porque la unión del Hijo con el Padre rebasa el tiempo y no conoce intervalo. El contexto anterior prueba que ésta era la mente de aquéllos. Porque, habiendo dicho luz de luz y que el Hijo es engendrado de la sustancia del Padre, y no hecho, añadieron a esto el *homousios,* indicando que, si se atribuye la razón de luz al Padre, le corresponde también al Hijo; porque entre luz verdadera y luz verdadera, en cuanto al concepto mismo de luz, no hay diversidad ninguna. Siendo, pues, el Padre luz sin principio y el Hijo luz engendrada, y ambos luz, dijeron bien *homousios* para demostrar la misma categoría (τὸ ὁμότιμον) de la naturaleza" (665). Según eso, el *homousion* en el N. indicó que el Hijo era tan Dios como el Padre en cuanto a la naturaleza, pero no decía *formal* y *directamente* que fuera la misma esencia numérica del Padre.

Siendo así que el *homousios* sigue significando, después de Nicea, lo que en los siglos anteriores, hay que admitir que ese mismo es el sentido que tiene en el N.; es decir, significa formal y directamente que el Hijo es de una naturaleza tan divina como la del Padre, y esto en virtud de la generación unívoca y natural; pero no desciende a significar *formal* y *directamente* que la sustancia del Hijo y del Padre sean *numéricamente* una.

A este argumento principal y concluyente podemos sumar

(662) *De definitionibus* VI PG 28, 545
(663) *Ep.* 38, 2 PG 32, 325-328.
(664) *Ep.* 52, 2 PG 32, 393 C.
(665) *Ibid.*

otros complementarios. No está de más observar que en la controversia arriana no se planteó nunca el problema de la *unidad numérica* del Hijo con el Padre en cuanto a la esencia. Desde los primeros años, la controversia versaba sobre si el Hijo tenía una naturaleza creada o más bien divina, equiparable a la del Padre. Los ortodoxos, por lo tanto, insistían en la divinidad estricta del Hijo.

Aparte de eso, probablemente varios autores ortodoxos hubieran tenido escrúpulos de origen filosófico-matemático para afirmar que la esencia del Hijo era *numéricamente* una con la del Padre. Es ya interesante leer en San Justino, a propósito de aquel "como uno de nosotros" [*Gn.* 3, 18], que dice Dios a Adán. "Al decir, pues, como uno de nosotros—observa Justino—, indicó el número (ἀριθμὸν) de los que coexisten recíprocamente (τῶν ἀλλήλοις συνόντων) y que son, por lo menos, dos" (666). Es decir, que si aplicamos el número a Dios, contamos, cuando menos, dos. Más problemática y poco inteligible resulta la teoría de Atenágoras, quien, aprovechando lo que dicen Lysis y Opsimo, filósofos, a saber, que Dios es un "número inefable", o también aquello de que el número mayor supera al próximo anterior, dice por su cuenta: "El Dios es Mónade, es decir, uno", ya que siendo 9 el número mayor, el 10 lo sobrepuja en una unidad (667). Hace más a nuestro propósito cuanto escribe Tertuliano: *Tres autem non statu, sed gradu*—dice refiriéndose a las Personas divinas—; *nec substantia sed forma; nec potestate, sed specie; unius autem substantiae*—¡el concepto del *homousios!*—*et unius status et unius potestatis; quia unus Deus ex quo et gradus isti et formae et species, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti deputantur. Quomodo autem numerum sine divisione patiuntur, procedentes retractatus demonstrabunt* (668). Y poco después prosigue: *Numerum et dispositionem Trinitatis, divisionem praesumunt unitatis*—piensan los de Práxeas—; *quando unitas ex semetipsa derivans Trinitate, non destruatur ab*

(666) *Dial. c. Tryph.* 62, 2-3. GOODSPEED 167-168.
(667) *Supplic.* 6; GOODSPEED, 320.
(668) *Adv. Prax.* 2; KROYMANN 230.

illa sed administretur. Nos achacan, dice Tertuliano, que decimos dos o tres, y ellos uno solo. Invocan la monarquía. El apologeta la explica como *singulare et unicum imperium* y defiende que el administrar por varios no quita la unidad del poder. *Quale est ut Deus divisionem et dispersionem pati videatur in Filio et in Spiritu Sancto, secundum et tertium sortitis locum, tam consortibus substantiae Patris*—¡otra vez el concepto del *homousios!—quas non patitur in tot angelorum numero et quidem tam a substantia alienis* (669). Adviértase que son siempre las tres Personas las que *patiuntur numerum* y que el "número" se opone en cierto modo a la unidad de Dios. En otro lugar, en cambio, afirma Tertuliano: *De Deo Deus, modulo alterum, non numero, gradu, non statu fecit* (670), lo que parece equivalente a decir que entre el Hijo y el Padre hay unidad numérica: esto no es obstáculo para que note que el Padre y el Hijo *duos esse* (671) y para que escriba estas líneas que parecen contradictorias con las anteriores afirmaciones, pero que se explican por la mayor cautela que emplea en esto del número cuando disputa con Práxeas, negador de las tres Personas distintas. *Nos enim... duos quidem definimus, Patrem et Filium, et iam tres cum Spiritu Sancto, secundum rationem oeconomiae, quae facit numerum... Deus tamen deos et duos dominos nunquam ex ore nostro proferimus* (672). Y para mayor abundamiento, dice más adelante: *Quo modo dictum est: Ego et Pater unum sumus, ad substantiae unitatem, non ad numeri singularitatem* (673), lo que excluye expresamente la unidad numérica aun afirmando la unidad sustancial. De modo parecido contesta Novaciano a los sabelianos que se atrincheraban en aquel mismo texto del Evangelio. El *unum* puesto en neutro, *societatis concordiam, non unitatem personae sonat. Unum enim non unus esse dicitur, quoniam nec ad numerum refertur, sed ad socie-*

---

(669) *Ibid.* 3; ed. cit. 230-31.
(670) *Apol.* 21, 13; HOPPE, 53-54.
(671) *Adv. Prax.* 4; KROYMANN, 232.
(672) *Adv. Prax.* 13; KROYMANN, ed. cit. 248.
(673) *Ibid.* 25; ed. cit. 276.

tatem alterius expromitur (674). Observemos: la unidad entre el Padre y el Hijo "no afecta al número". Es también significativo cuanto escribe Orígenes censurando a los monarquianos, quienes del texto: "Destruid este templo y lo edificaré en tres días", quieren deducir "que el Hijo no difiere, en cuanto al número, del Padre, sino que ambos son uno, no sólo en la esencia, sino también en el sujeto" (675). Luego hay diferencia numérica entre el Hijo y el Padre, según Orígenes, lo que no se opone a que sean uno en la esencia.

Ya en pleno siglo IV, leemos en San Basilio: "El número lo tomamos como la señal para conocer la muchedumbre de los sujetos... Las cosas divididas las sometemos al número" (676). Más tarde, observa que la naturaleza divina no entra en la muchedumbre de lo creado, sino que "se profiere aisladamente (μοναχῶς). Porque no es uno de muchas cosas, sino uno [a secas]... Y está tan distante de la naturaleza creada, como lo singular (τὸ μοναδικὸν) de las cosas colectivas y que tienen muchedumbre" (677). Si no entiendo mal, la mente de San Basilio es que se numeran sólo las sustancias que se dividen en muchedumbres de sujetos, mientras que la esencia divina, siendo mónade e indivisible, no está sujeta al número. Eso mismo afirma resueltamente Evagrio: "Un Dios confesamos, pero no en el número, sino en la naturaleza. Porque todo lo que se dice con número, no es uno ni de naturaleza simple" (678). Es interesante la doctrina de San Gregorio Nazianceno, para quien el número dice "la cantidad de los sujetos, no la naturaleza de las cosas" (679). Parece que estas teorías sobre el número suponen que no hay unidad *numérica* entre el Padre y el Hijo, aunque en el fondo enseñen lo que nosotros entendemos por semejante expresión. En muchos de los casos aludidos, resulta que los mismos autores que

(674) *De Trin.* 27 PL 3, 966.

(675) *In Ioan* 10, 37; PREUSCHEN 212

(676) *De Spiritu Sancto* 17, 43 PG 32, 148; *ibid* 18 44 ibid

(677) *Ibid.* 18, 45 PG 32, 152 A.

(678) Entre las cartas de SAN BASILIO, *Ep.* 8, 2 PG 32, 248 C. ARNOU, *Unité numérique et unité chez les Pères après le Concile de Nicée* Gregor 15 (1934) 242 ss

(679) Cfr *Or theol* V, 18 PG 36 152-153

niegan la identidad numérica del Padre y del Hijo hablan, sin embargo, de "una esencia"; lo cual parece llevarnos a la conclusión de que para esos escritores el 1 no es número; que para que haya número tiene que haber varios individuos. Por eso, admiten todos que en Dios se aplica el número, pero a las tres Personas. Tal vez haya influído en esas teorías el miedo de caer en el sabelianismo, y más tarde en el sistema de Marcelo de Ancira, quienes identificaban exageradamente las personas, hasta reducir la Trinidad a un "Padre-Hijo", que venía a ser una sola persona. Con la misma preocupación escribe el pseudo-Atanasio (Eustacio de Antioquía?) que no es admisible, como quieren los sabelianos, que el Hijo sea μονοούσιος con el Padre (680); y por la misma razón Epifanio no quiere que se le llame ταυτοούσιος (681) ni συνούσιος (682).

De lo dicho se desprende que el *homousios* del N. no significa formal y directamente la unidad numérica de la esencia común al Hijo y al Padre, sino que se limita a decir que la esencia del Hijo es tan divina como la del Padre, y en nada se aparta de su categoría. ¿Quiere esto decir que el N. no afirma de ningún modo esa identidad numérica? Creo que no; para mí, el símbolo dice a las claras lo que entendemos por unidad numérica, pero no mediante el significado formal del *homousios*. Si no lo dice formal y explícitamente, lo dice implícita y virtualmente. A saber: el *homousios* no lo hemos de desencajar del contexto del símbolo. Hemos visto que los Padres comenzaron por establecer la unicidad de Dios, considerando esa divinidad en el Padre. Consta, además, que en ese monoteísmo coincidían todos, aun los arrianos. Todos confesaban que la esencia divina es inseparable e indivisible; que es diversa de las sustancias creadas que pueden repartirse en diversos sujetos divididos entre sí. Ya hemos visto cómo los arrianos hacían incomunicable del todo la esencia del Padre precisamente por temor de que al comunicarse se dividiera o sufriera detrimento su simplicidad. Ha quedado, pues, deter-

(680) *Expos. fidei* 2 PG 25, 204 A.
(681) *Panar.* haer. 76, 7, 8; HOLL, 348.
(682) *Ancor.* 6 PG 43, 25 B.

minado al principio del N. que no se puede hablar más que de una sustancia divina manifestada en el Padre, el Dios por excelencia. Cuando ahora se confiesa que la sustancia del Hijo es divina, y tan divina como la del Padre, por ser la segunda Persona Hijo propiamente dicho del único Dios, se dice virtual e implícitamente que la esencia del Hijo, siendo divina, es aquella misma esencia del Padre que en Él se reconoció con las características de su unicidad y simplicidad ajenas a toda división. Es decir, que la unidad numérica, en cuanto al concepto, está confesada por el N. en este silogismo: "Una e indivisible es la esencia divina poseída por el Padre: Es así que la esencia del Hijo es propiamente divina; luego la esencia del Hijo es aquella una e indivisible esencia del Padre; es decir, la misma numéricamente." Ortodoxos y arrianos admitían la mayor de este silogismo afirmado en el primer versículo del N. La menor, confesada en éste, la contradecían los arrianos. Queda, pues, demostrado que aunque el *homousios* no dice formal y explícitamente la identidad numérica de la esencia entre el Hijo y el Padre, la dice virtualmente en el contexto del N. Una vez más observamos cómo el N. construye el dogma tomando como base la divinidad del Padre: como que la del Hijo la declara *per reductionem* a la del Padre.

Vamos a pasar en revista la tradición prenicena, para buscar en ella el *concepto* este de la identidad numérica de la esencia divina común al Padre y al Hijo. Hemos de comenzar por las palabras de Jesucristo cuando dice: "Yo y el Padre somos una sola cosa (Ἐγὼ καὶ ὁ Πατὴρ ἕν ἐσμεν)" (683). Los circunstantes entienden que con esto Jesús se ha hecho Dios. Algo dice también Justino cuando, refiriéndose a las Personas divinas, emplea la frase de "coexistentes entre sí" (684). Atenágoras pone en contraposición las cosas creadas a Dios. "Ahora bien; Dios es ingénito e impasible e indivisible. Luego no consta de partes" (685). Según el mismo apologeta, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo "están aunados

(683) IOAN. 10, 30. Cfr. 17, 11
(684) *Dial. c. Tryph.* 62, 3; GOODSPEED 168
(685) *Supplic.* 8; GOODSPEED, 322

en cuanto al poder (ἑνούμενα κατὰ δύναμιν)" (686). Hemos citado ya aquel importante texto de Tertuliano cuando escribe: *Tres autem non statu, sed gradu; nec substantia, sed forma; nec potestate, sed specie; unius autem substantiae, et unius status et unius potestatis; quia unus Deus ex quo et gradus isti et formae et species, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti deputantur* (687). El hecho de equiparar el poder en los tres, equivale a decir que se trata siempre del mismo Dios. Nos achacan, viene a decir más adelante el escritor africano, que decimos dos o tres, y ellos uno solo. Invocan la *monarchia*. Pero hay que convenir en que también nosotros admitimos el *singulare et unicum imperium;* ya que el administrar por varios no quita la unidad del poder. *Quale est ut Deus divisionem et dispersionem pati videatur in Filio et in Spiritu Sancto, secundum et tertium sortitis locum, tam consortibus substantiae Patris, quas non patitur in tot angelorum numero et quidem tam a substantia alienis* (688). La mente de Tertuliano es que no se menoscaba la unidad de Dios aunque en la Trinidad haya tres distintos; en este caso, la unidad, como dice más arriba, "no se destruye, sino que se administra". En el *Apologético* escribe Tertuliano: *Ita et quod de Deo profectum est, Deus est et Dei Filius, et unus ambo* (689); es decir, *unus Deus* los dos. Esta unidad hace que, en el Padrenuestro, *in Patre Filius invocatur* (906). Por otra parte, confiesa que el *Hijo nec divisione alium, sed distinctione... Pater enim tota substantia est: Filius vero derivatio totius et portio* (691), donde la *portio* no puede significar, por el contexto, una partición (692). *Caeterum*—añade allí mismo—, ... *ubique teneo unam substantiam in tribus cohaerentibus* (693). Porque, como advierte más adelante, si el Padre y el Hijo son dos, *hoc non ex separatione substantiae, sed ex dispositione, cum*

(686) *Ibid.* 24; ed. cit. 343.
(687) *Adv. Prax.* 2; KROYMANN, 230.
(688) *Ibid.* 3; ed. cit. 231.
(689) *Apol.* 21 13; HOPPE 55
(690) *De or.* 2 PL 1, 1.154.
(691) *Adv. Prax.* 9; KROYMANN, 239.
(692) Así hay que interpretar el *Adv. Marc.* 3, 6; ed. cit. 385.
(693) *Ibid.* 12; ed. cit. 246.

individuum et inseparatum Filium a Patre pronuntiamus; nec statu, sed gradu alium; qui etsi Deus dicatur, quando nominatur singularis, non ideo duos deos faciat, sed unum, hoc ipso quod et Deus ex unitate Patris vocari habeat (694). Muy bien concuerda con lo dicho aquello otro: *Quasi non audeam et Verbum ipsum in substantiam Creatoris vindicare* (695). Basten estos pasajes para demostrar que Tertuliano tiene una idea exacta de la consustancialidad del Hijo y de la unidad numérica que entraña.

Una de las bases de la consustancialidad es la simplicidad de la naturaleza divina, y de ésta tiene una noción cabal Novaciano cuando escribe: *Idem enim quidquid illud est, totus aequalis est, et totus ubique est. Non enim habet in se diversitatem sui, quidquid est simplex* (696). Son también significativas aquellas otras expresiones de Novaciano en torno a nuestro tema: *Est ergo Deus, sed in hoc ipsum genitus ut esset Deus... Cuius sic divinitas traditur ut non aut dissonantia aut inaequalitate divinitatis duos Deos reddidisse videatur* (697). El que no pueda hablarse de dos dioses, arguye por fuerza la consustancialidad numérica. Con su peculiar estilo, denso de ideas, encarece Clemente Alejandrino la unidad en la Trinidad: "Alabando demos gracias al único Padre y al Hijo, al Hijo y al Padre, al Hijo pedagogo y maestro y con el Espíritu Santo: todo al Uno en el cual está todo, por el que todo es una cosa, por quien existe el siempre" (698).

Orígenes ha defendido muy claramente la simplicidad de la naturaleza divina, al escribir: "No hay que pensar que Dios es un cuerpo o que está en un cuerpo, sino que es una naturaleza intelectual simple, que no tolera en Sí de ningún modo añadiduras ningunas; de suerte que no puede concebirse haya en Él algo que sea mayor y algo que sea inferior, sino que es por todos los lados "mónade", y, por decirlo así, unidad ("henas"), y mente, y fuente de la que toman principio toda

(694) *Ibid.* 19; ed. cit. 262-63.
(695) *Adv. Marc.* 4 9; ed. cit 442.
(696) *De Trin* 6 PL 3, 923
(697) *Ibid.* 31 PL 3, 980
(698) *Paed* 3 12 101; STAEHLIN 291

naturaleza intelectual y toda mente... Aquella naturaleza simple y toda mente, para moverse y actuar algo, no puede tener retrasos ni dilaciones, no sea que por esta añadidura parezca que la simplicidad de la naturaleza divina queda en cierto modo circunscrita o inhibida, para que lo que es principio de todo no resulte compuesto y diverso y sea varias cosas, no una que, ajena a toda mezcla corporal, debe constar, por decirlo así, de una sola especie de divinidad" (699). Y, como dice a continuación, "no hay que pensar que Dios, principio de todo, es compuesto; no sea que se hallen elementos anteriores a Él, de los que consta todo ser compuesto" (700). Ya vimos, al tratar de la generación del Verbo, cómo, según nuestro escritor, ésta se verifica sin mengua ni división de la sustancia del Padre; algo así como cuando la voluntad procede de la mente. Con cierta vaguedad se expresa Orígenes cuando, afirmando que el Hijo es imagen del Padre, añade: *Quae imago etiam naturae ac substantiae Patris et Filii continet unitatem* (701). Más claramente escribe en otro lugar: *Ut autem unam eandemque omnipotentiam Patris ac Filii esse cognoscas, sicut unus atque idem est cum Patre Deus et Dominus* (702). Y más adelante: *Quoniam ergo in nullo prorsus Filius a Patre virtute operum inmutatur ac differt, nec aliud est opus Filii quam Patris, sed unus atque idem, ut ita dicam, etiam motus in omnibus est, idcirco speculum eum immaculatum nominavit, ut per hoc nulla omnino dissimilitudo Filii intelligatur ad Patrem* (703). Esta igualdad entre la sustancia del Padre y la del Hijo hace que *nihil in Trinitate maius minusve dicendum est* (704). Mucho insiste Orígenes en ponderar que la sustancia del Padre no admite ninguna división ni en la generación del Hijo ni en la encarnación de Éste. *Non ita sentiendum est quod omnis deitatis eius maiestas intra brevissimi corporis claustra conclusa est, ita ut omne Verbum Dei et sapientia*

---

(699) *De princ.* 1, 1, 6; Koetschau, 21.
(700) *Ibid.*; ed. cit. 22.
(701) *Ibid.* 1, 2, 6; ed. cit. 34-35.
(702) *Ibid.* 1, 2, 10; ed. cit. 43.
(703) *Ibid.* 1, 2, 12; ed. cit. 46.
(704) *Ibid.* 1, 3, 7; ed. cit. 60.

ac substantialis veritas ac vita vel a Patre divulsa sit vel intra corporis illius coërcita et circumscripta brevitatem, nec usquam praeterea putetur operata... neque aliquid deitatis in Christo fuisse credatur, ut nulla penitus a paterna substantia quae ubique est, facta putetur esse divulsio (705). *Ne quis tamen nos existimet per haec illud affirmare quod pars aliqua deitatis Filii Dei fuerit in Christo, reliqua vero pars alibi vel ubique: quod illi sentire possunt qui naturam substantiae incorporeae atque invisibilis ignorant* (706). Llega Orígenes a afirmar, aunque con la atenuante del *quodammodo*, que los seres intelectuales, en cuanto tales, tienen, como Dios, naturaleza intelectual, *ex quo concluditur Deum et haec quodammodo unius esse substantiae* (707), texto que a todas luces no envuelve la identidad numérica, pero que es interesante por su fraseología. Ya llamamos la atención, en otro contexto, de aquel paso de Orígenes donde escribe cosas bastante contradictorias, como, en nuestro tema: "Si, pues, el Hijo, como se demuestra en otra parte, es otro (ἕτερος) en cuanto a la esencia (κατ' οὐσίαν) y sujeto al Padre..." (708). Si no entendemos persona por οὐσία, difícilmente se compagina esa afirmación con "el concepto de la naturaleza de Dios, que es absolutamente incorruptible y simple y sin alteración e indivisible" (709). No dejan de observarse esas típicas fluctuaciones de la teología de Orígenes en un célebre lugar en el que sale al paso de una objeción de Celso. Echaba en cara el pagano que los cristianos no adoraban a un solo Dios, sino también a un hombre que vivió recientemente. Responde a esto Orígenes: "Si Celso hubiera considerado que: "Yo y el Padre somos una cosa", y lo que dijo el Hijo de Dios en la oración: "Como Yo y Tú somos una cosa", no le hubiera venido la idea de que nosotros adoramos a uno distinto (ἄλλον) del Dios que está sobre todo. Porque dijo: "El Padre en Mí y Yo en el Padre." Y si alguno por eso temiera que nos pasemos a

(705) *Ibid.* 4, 4, 3; ed. cit. 352.
(706) *Ibid.* 4, 4, 4; ed. cit. 353.
(707) *Ibid.* 4, 10; ed. cit. 362.
(708) *De or.* 15, 12; KOETSCHAU, 334.
(709) *Contra Celsum* 4, 14; KOETSCHAU, 284. Cfr. *ibid.* 7, 38; ed. cit. 188.

los que niegan que el Padre y el Hijo son dos hipóstasis, reflexione sobre esto: "Todos los creyentes tenían un solo corazón y una sola alma", para entender lo de: "Yo y el Padre somos una cosa." Como, pues, ya explicamos, adoramos a un... Dios, el Padre y el Hijo." Y no adoramos a un reciente, sino a quien existía antes de Abrahán. "Adoramos, pues, al Padre de la verdad y al Hijo verdad, que son dos realidades en cuanto a la hipóstasis (δύο τῇ ὑποστάσει πράγματα), y una cosa en la coincidencia del pensar, y en la concordia, y en la identidad del querer (ἓν δὲ τῇ ὁμονοία, καὶ τῇ συμφωνία καὶ τῇ ταυτότητι τοῦ βουλήματος) ; de suerte que quien ve al Hijo, que es el esplendor de la gloria y carácter de la hipóstasis de Dios, vea en el que es imagen de Dios, a Dios" (710). A juzgar por solo este texto la mente de Orígenes, nos inclinaríamos a creer que, según él, la unidad entre el Padre y el Hijo no pasaba de ser moral. Pero si atendemos a los otros testimonios ya vistos, sacamos otra impresión. Como también cuando leemos: *Est ergo haec trium distinctio personarum in Patre et Filio et Spiritu Sancto... Sed horum puteorum unus est fons. Una enim substantia est et natura Trinitatis* (711). Lo mismo se diga de aquel otro texto ya mencionado: *Quod si Deus Pater charitas est, et Filius charitas est, charitas autem charitas unum est et in nullo differt, consequenter ergo Pater et Filius est et in nullo differt* (712). En cambio, en otro contexto llega a sostener el maestro alejandrino que es falso eso de que "el Padre no se diferencia del Hijo en la οὐσία", donde distingue entre la luz purísima y la luz que lucha contra las tinieblas (713). Con más exactitud escribe, aludiendo a los monarquianos, que éstos pretendían erróneamente ser el Padre y el Hijo uno, "no sólo en la esencia, sino en el sujeto" (174). Y en ese mismo sentido se expresa cuando escribe en otra obra: *Aut enim male separant Filium a Patre, ut alterius naturae*

---

(710) *Ibid.* 8, 12; ed. cit. 229-30. Cfr. el texto paralelo de *In Ioan.* 13, 37; PREUSCHEN, 262.

(711) *In Num.* hom. 12, 1; BAEHRENS, 95.

(712) *In Cant. Cant.* prol.; ed. cit. 69.

(713) *In Ioan.* 2, 23; PREUSCHEN, 80.

(714) *Ibid.* 10, 37; ed. cit. 212.

Patrem alterius Filium dicant. Qui autem bene annuntiant bona, ... nihil diversitatis esse confitebitur in substantia vel natura (715). Salimos de la lectura de Orígenes con un haz de textos, algunos de los cuales no se entienden sino como expresión de la unidad numérica, mientras otros parece no van más allá de la unión moral entre el Padre y el Hijo. Prueba de que la teología del Verbo no estaba aún bien asentada.

Recojamos en el Símbolo de San Gregorio Taumaturgo aquella frase: "Trinidad perfecta en la gloria y eternidad y regalidad, no dividida ni diferenciada" (716). Ya adujimos el texto de San Dionisio de Alejandría al explicar, tanto sus reservas contra el *homousios*, como su coincidencia en el concepto que entraña. Lactancio afirma que entre los tres de la Trinidad hay *una mens, unus spiritus, una substantia* (717).

Tengo por muy acertada, según las fuentes, la interpretación que del *homousios* niceno hace San Hilario: *Videamus igitur*—escribe—*quid Nicaena synodus studuerit, homousios, id est, unius substantiae confitendo: non utique haeresim parturire, quae de homousii vitiosa opinione concipitur. Non, opinor, illud loquentur, quod unam anteriorem substantiam Pater et Filius in substantiam suam partiendo diviserint;* que es, según las trazas, como vimos, la idea que de la palabra se hacían los arrianos. *Non hic sanctissima religiosorum virorum synodus nescio quam priorem, quae in duos divisa sit, substantiam introducit, sed Filium natum de substantia Patris... Natus esse de substantia Patris Filius, non factus, praedicatur: ne nativitas divinitatis factura sit creationis. Ideirco autem unius substantiae: non ut unus subsistat aut solus, sed ut ex substantia Dei natus non aliunde subsistat, neque ut in aliqua dissidentis substantiae diversitate subsistat. Aut numquid non haec fides nostra est, ut non aliunde subsistat, neque quod indissimilis subsistat? Aut aliud hic testatur homousion quam ut una atque indissimilis duum sit secundum naturae progeniem essentia, quia essentia Filii*

(715) *In ep. ad Rom.* 8, 5 PG 14, 1169
(716) PG 10, 984-988
(717) *Div. inst.* 4, 29. BRANDT-LAUBMANN, 392-94

non sit aliunde? Quae quia aliunde non est, unius recte esse ambo credentur essentiae; quia substantiam nativitatis Filius non habeat nisi de paternae auctoritate naturae (718).

Resumamos este importante tema. Los Padres, al proclamar que el Hijo es ὁμοούσιος τῷ Πατρί, han dicho *formal* y *explícitamente* que, en cuanto a naturaleza, el Hijo es como el Padre; que es tan divina su naturaleza como la del Padre; que es tan perfecto Dios como Él. No han expresado formal y directamente la unidad numérica de la sustancia entre el Padre y el Hijo. Esto lo hemos deducido: 1.° De los testimonios de los presentes que nos declaran la intención de los obispos y el origen histórico de la palabra. 2.° Del examen filológico de la palabra. El *homousios,* no bíblico, pasa del gnosticismo oriental a la nomenclatura de los teólogos, sobre todo alejandrinos, sin que se necesite para explicar su empleo el influjo del Occidente. El hecho, incluso, de que en las primeras traducciones latinas del N. se lea *Unius substantiae cum Patre, quod graeci dicunt homousios,* confirma que la palabra, antes que en el Occidente, se generalizó en el Oriente. El *homousios* significa, antes y después del Niceno, lo mismo; a saber: dice formalmente que varios sujetos coinciden en la misma categoría sustancial. No hay pruebas de que se limite a significar la unidad específica; y es cierto que se aplica también a casos en los que no se da unidad numérica en la sustancia. 3.° En todo el siglo IV no hay indicios de que estuviera en vigor en los escritores cristianos el esquema: Unidad absoluta, específica, numérica. Ni se ha interpretado el *homousios* en el sentido formal de unidad numérica en toda la edad patrística. 4.° En algunos hubiera podido haber incluso prejuicios positivos de índole filosófico-matemática para admitir la unidad precisamente "numérica" de la esencia entre el Padre y el Hijo.

A pesar de todo, en el contexto del N. el *homousios* significa *virtual* e *implícitamente* lo que expresamos al hablar de igualdad numérica de la esencia, *ratione materiae,* y conjugándolo con cuanto está proclamado en el vers. 1.°; a saber:

(718) *De syn.* 84 PL 10, 535-536.

la unicidad de la sustancia divina, simple e indivisible. Por otra parte, este concepto de la unidad que llamamos numérica lo han aprendido los Padres nicenos de la tradición anterior.

δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο

Tanto la idea como la fórmula están tomadas de la Sagrada Escritura. Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, escribe San Juan ([719]). "Por Él fueron hechas todas las cosas, y sin Él no se ha hecho cosa alguna de cuantas han sido hechas." Y San Pablo, en aquel versículo que ha pasado casi íntegro al símbolo, escribe: "Y un Señor Jesucristo, δι' οὗ τὰ πάντα" ([720]). En otro lugar nos revela que por el Hijo "hizo también los siglos (αἰῶνας)" ([721]). Por eso, no es de extrañar que la tradición haya repetido estas mismas fórmulas. Vamos, por lo tanto, a limitar nuestro examen a investigar en qué consistió, según la tradición prenicena, esa intervención del Hijo.

Ya el *Pastor* de Hermas nos enseña que el Hijo "vino a ser el consejero del Padre en la formación de las criaturas" ([722]). San Ireneo, oponiéndose a los gnósticos que fingían otros intermediarios en la obra creadora, escribe: *Hic mundus . . per ipsum [Verbum] factus est voluntate Patris, et non per angelos; neque per apostasiam et defectionem et ignorantiam; neque per virtutem aliquam Prunici, quam et Matrem appellant quidam; neque per alium quendam mundi factorem ignorantem Patrem. Mundi enim factor vere Verbum Dei est: hic autem est Dominus noster qui in novissimis temporibus homo factus est . . . et secundum invisibilitatem continet quae facta sunt omnia* ([723]). Según Taciano, el Verbo, "a imitación del Padre que le engendró, hizo al hombre imagen de la inmortalidad"; y no sólo creó al hombre, sino que fué "creador de los ángeles" ([724]). El Verbo "procedió, según Atenágoras, para

(719) Ioan. 1, 3
(720) *I Cor* 8, 6
(721) *Hebr.* 1, 2 Cfr también *Col.* 1 16-17
(722) Sim IX, 12, 2; Funk, 1, 598
(723) *Adv. haer* 5, 18, 2 Harvey, 11 374
(724) *Or. ad. graec* 7 Goodspeed, 273.

ser idea y potencia de todas las cosas materiales que yacían a manera de masa terrena informe e inerte" ([725]).

Ya vimos en otro lugar la teoría de los estadios en la generación del Verbo, íntimamente ligada con sus funciones creadoras. Teófilo, que es acaso el principal representante de aquella idea, escribe, después de aludir a la "prolación" del Verbo: "A este Verbo lo tuvo [el Padre] como instrumento de lo engendrado por Él, y por Él lo hizo todo. Éste se llama principio porque inicia y domina todo lo fabricado por su medio" ([726]). Polemizando Tertuliano con los paganos, observa: *Iam ediximus Deum universitatem hanc mundi Verbo et Ratione et Virtute molitum. Apud vestros quoque sapientes Logon, id est Sermonem atque Rationem, constat artificem videri universitatis... Et nos etiam Sermoni atque Rationi itemque Virtuti, per quae omnia molitum Deum ediximus propriam substantiam spiritum inscribimus, cui et Sermo insit pronuntianti, et Ratio adsit disponenti, et Virtus praesit perficienti* ([727]). En otros términos: que, mientras los secuaces de Platón enseñan que el Creador del mundo se sirvió del Verbo, Tertuliano observa que ese Verbo, en la doctrina cristiana, tiene personalidad propia y que sirve al Padre como Palabra, Razón y Poder, tres funciones que integran su colaboración en la obra creadora. También Hipólito, otro partidario de la generación del Verbo en dos etapas, se detiene en examinar la parte habida por Éste en la creación. "El Verbo era la causa de las cosas hechas, llevando en Sí el querer del que le engendra, no privado de la idea del Padre; porque al mismo tiempo que procede como primogénito del que lo engendró, haciéndose Voz (φωνὴ) de Él, tiene en Sí mismo las ideas preconcebidas en el Padre; así que al mandar el Padre que se haga el mundo, el Verbo disponía cada cosa de acuerdo con el Padre" ([728]). Ya mencionamos antes el hermoso texto de Clemente de Alejandría: "Es la mayor primacía, que todo lo ordena conforme a la voluntad del Padre, y todo lo gobierna

(725) *Supplic.* 10; GOODSPEED, 324-325.
(726) *Ad Autolyc.* II, 10 PG 6, 1 064. Cfr. *ibid.* II, 22 PG 6, 1.088.
(727) *Apol.* 21 PL 1, 397-99.
(728) *Adv. haer.* 10, 33 PG 16, 3.447.

óptimamente, obrando todo con incesante e inagotable poder, porque obra atalayando los designios arcanos" (729).

Orígenes ha abordado muy de propósito nuestra cuestión. Una vez se pregunta en qué sentido es el Verbo primogénito de todas las criaturas, y da esta explicación: *In hac ipsa ergo sapientiae subsistentia, quia omnis virtus ac deformatio futurae inerat creaturae, vel eorum quae principaliter existunt, vel eorum quae accidunt consequenter, virtute praescientiae praeformata atque disposita; pro his ipsis quae in ipsa sapientia velut descriptae ac praefiguratae fuerant, creaturis se ipsam per Salomonem dicit creatam esse sapientiam initium viarum Dei, continens scilicet in semetipsa universae creaturae vel initia vel rationes vel species* (730). El Verbo interviene en la creación ofreciendo las ideas y como los bocetos de todas las cosas. Además, coordina su obra con la del Padre, siendo el espejo de su actividad: *Sed et speculum immaculatum* ἐνεργείας *(id est inoperationis), Dei esse sapientia nominatur.* Esta operación del Padre es una especie de "vigor" por el que crea, rige y provee. Ahora bien; como en el espejo se reflejan todos los movimientos del que obra, así también en la Sabiduría divina, que dice: *Opera quae facit Pater, haec etiam Filius facit similiter;* y que el Hijo nada puede hacer por Sí, sino lo que ve que hace el Padre. *Quoniam ergo in nullo prorsus Filius a Patre virtute operum immutatur ac differt, nec aliud est opus Filii quam Patris, sed unus atque idem, ut ita dicam, etiam motus in omnibus est, ideirco speculum eum immaculatum nominavit, ut per hoc nulla omnino dissimilitudo Filii intelligatur ad Patrem:* "ya que, según el Evangelio, el Hijo hace, no cosas semejantes a las del Padre, sino las mismas de modo semejante" (731). No dista mucho esta manera de hablar de aquella unidad de las operaciones divinas *ad extra* que enseñarán más tarde los teólogos. Muy acertada paráfrasis de los textos escriturísticos en que se funda nuestra cláusula ofrece Orígenes en las siguientes lí-

(729) *Homil.* 7, 1, 5 STAHLIN, 5
(730) *De princ.* 1, 2, 2 KOETSCHAU, 30
(731) *De princ.* 1, 2, 12 ed. cit. 45-46

neas: *Omnes animae atque omnes rationabilcs naturae factae sunt vel creatae... quoniam quidem omnia a Deo per Christum facta sunt, sicut generaliter Ioannes docet in Evangelio...* [cita el 1, 3]. *Per species autem ac numeros ordinemque describens ea quae facta sunt, Paulus apostolus hoc modo disserit, quo ostendat omnia facta esse per Christum dicens* [cita *Col.* 1, 16-17]. *Manifeste ergo in Christo et per Christum facta esse omnia et creata pronuntiat, sive visibilia quae sunt corporalia, sive invisibilia, quae non alia etiam arbitror quam incorporeas substantivasque virtutes* (732). Algo más fluctuantes son otras expresiones de Orígenes. Escribiendo contra Celso, dice que "el Hijo de Dios, el Verbo, es el Demiurgo inmediato y como el autor (αὐτούργος) del mundo, mientras el Padre del Verbo, al encargar a su Hijo el Verbo la creación del mundo, es el Demiurgo principal" (733). El Verbo viene a ser, según eso, como el ejecutor de la orden de crear dada por el Padre. Más tarde, y dejando sus afirmaciones en una penumbra de duda, escribe el maestro: "Habría que estudiar además si el Unigénito y Primogénito de toda criatura se puede llamar esencia de las esencias e idea de las ideas y principio, y si su Padre y Dios está por encima de todo eso." De todos modos, la obra creadora del Verbo implica el que también sea Él quien interviene en la conservación de las criaturas (734). Tan allá va Orígenes, que interpreta aquel "en el principio" del *Génesis* 1, 1, como equivalente a "en el Verbo" (735). De todas maneras, en esto hay que tener en cuenta lo que precisa en otro lugar, cuando afirma que, vistos los sentidos de la palabra ἀρχή, se puede sostener que el Verbo lo sea en cuanto es, en cierto modo, Creador; pero, sobre todo, en cuanto es sabiduría; no lo es en cuanto vida y Verbo (736). En el mismo comentario a San Juan tropezamos con otras afirmaciones bastante peregrinas, algunas de las cuales

---

(732) *Ibid.* 1. 7. 1; ed. cit. 58-86. Cfr. *ibid.* 2, 9, 4; ed cit. 167; *ibid* 1. 1; ed. cit. 349-50.

(733) 6, 60; ed. cit. 130.

(734) *Contra Celsum* 6. 64-65; ed. cit. 134-35.

(735) Cfr. *In Gn.* hom. 1.ª, 1; BAEHRENS, 1.

(736) Cfr. *In Ioan.* 1. 19; PREUSCHEN, 23-24.

están en abierta oposición con lo que escribe en libros posteriores y hemos visto más arriba. A propósito del "ἐν ἀρχῇ, todo fué hecho", advierte que, como en *Rom.* 1, 1 ss., y *Hebr.* 1, 1, ss., "así también aquí, si todo ha sido hecho por medio del Verbo, no ha sido hecho por (ὑπὸ) el Verbo, sino por el que es más potente y mayor que el Verbo. ¿Quién puede ser Éste sino el Padre? Hay que preguntarse, por otra parte, dado que es verdad que todo fué hecho por su medio, si también el Espíritu Santo fué hecho por su medio". Termina el maestro por admitir como "más ortodoxo y verdadero que, de todo lo hecho por medio del Verbo, el Espíritu Santo es lo más digno y de mayor categoría" (737). De la misma obra: los pecados no han sido hechos por medio del Verbo, porque el pecado no tiene entidad positiva. Por Él, en cambio, han sido creados, en cuanto al ser, tanto el diablo como el pecador (738). Una dificultad se opone el mismo Orígenes: Si Cristo dice que El es la verdad, ¿cómo puede hacerse la verdad por su medio? "Pero hay que entender que la autoverdad, la sustancial, la, por decirlo así, prototipo de la verdad de las almas intelectuales, de la cual verdad unas como imágenes suyas han sido estampadas para los que tienen el sentido de la verdad, no se ha hecho por medio de Jesucristo ni por medio alguno, sino sólo por Dios: y como el Verbo, el que estaba desde el principio junto a Dios, no [existió] por medio de ninguno, y la sabiduría que creó Dios como principio de sus caminos no se hizo por medio de alguno, así tampoco la verdad se hizo por medio de alguno. Pero la verdad de entre los hombres ha sido hecha por medio de Jesucristo" (739). Recuérdese aquella limitación que, contradiciéndose, ponía Orígenes al Verbo, sosteniendo que su influjo se ceñía a los seres dotados de razón, mientras el Padre extendía su poder también a las cosas materiales.

En el Símbolo de San Gregorio Taumaturgo leemos a propósito de la segunda Persona: "Sabiduría que comprende la

(737) *In Ioan.* 2, 11. PREUSCHEN, 66-67.
(738) *In Ioan.* 2, 13, ed. cit., 68-69.
(739) *Ibid.* 6, 6, ed. cit., 114.

constitución de todo, y poder que hace la creación de todo" (740). Metodio de Olimpo habla de dos potencias creadoras; la primera de las cuales es el Padre. "La otra que ordena y embellece, imitando a la primera, lo ya existente, Éste es el Hijo, la omnipotente y firme mano del Padre, que ordena la materia después que ha sido creada de la nada" (741). Diríase que, según Metodio, el crear lo hace el Padre, y luego el Hijo modela y da forma a la materia creada. Esa frase de que el Hijo es la mano del Padre goza también de las simpatías de Victorino de Pettau, quien escribe: *Hunc esse manum Dei et Verbum Patris et Conditorem orbis* (742). Lactancio aduce, incluso, a favor de nuestro tema los testimonios de Hermes Trismegisto y de la Sibila: *Idcirco illum* [al Hijo de Dios] *Trismegistos* δημιουργὸν τοῦ Θεοῦ *et Sibylla* σύμβουλον *appellat, quod tanta sapientia et virtute sit instructus a Deo Patre, ut consilio eius et manibus uteretur in fabricatione mundi* (743). Eusebio de Cesarea, en su *Historia,* recuerda la intervención del Verbo en la creación, aplicándole lo que de la Sabiduría se dice en la Escritura (744); y San Atanasio, en su libro *Contra Gentes,* notaba que "todo fué hecho en Él y por Él" (745).

Resumiendo: Los Padres hacen suya la afirmación de la Escritura proclamando que "todo ha sido creado por medio del Hijo de Dios", fórmula que, con poca lógica, admitía el mismo Arrio (746). La tradición prenicena, al tratar de explicar en qué ha consistido la intervención peculiar del Hijo en la obra creadora, no ha llegado aún a resultados comunes y claros. Como rasgo generalmente afirmado, señalemos el que el Hijo ha colaborado en su calidad de Verbo, Sabiduría y Virtud del Padre. Algunos lo han hecho ejecutor del plan trazado por la primera Persona; otros notaban que Él lleva-

---

(740) PG 10, 984-988.
(741) *De creatis* 9 PG 18, 341; BONWETSCH, 498.
(742) *De fabr. mundi* 11, 1: HAUSSLEITER, 97.
(743) *Divin. inst.* IV, 6; BRANDT-LAUBMANN, 290-291.
(744) *H. E.* 1, 2; SCHWARTZ, 20.
(745) 46 PG 25, 92 C.
(746) Cfr. el símbolo en su *Ep. ad Alex.* citada por EPIFANIO, *Adv. haer.* 2, 2, 7-8 PG 42, 213-216.

ba en Sí las ideas que habían de servir de modelo en la creación de las cosas.

τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ

Es evidente que esta frase desglosa aquel τὰ πάντα anterior, siguiendo el dicho del principio del *Génesis*. Ya advertimos que en otros símbolos la fórmula se encuentra más bien cuando se trata de la obra creadora del Padre. Sólo dos cuestiones pueden interesarnos. ¿Qué significa en la tradición prenicena "el cielo y la tierra"? ¿Ha habido alguna razón para desplazar esta fórmula y aplicarla a la obra creadora del Verbo? Nótese que es una novedad respecto al Cesariense.

Con frecuencia escribe el N. Testamento ese "cielo y tierra" para abrazar todo lo creado. Leemos: "Señor del cielo y de la tierra" (747). "El que hizo el cielo y la tierra" (748). Más aún. El varias veces citado texto de San Pablo, no sólo contiene la frase, sino que parece indicar su sentido cuando afirma "que en Él [en el Hijo] han sido creadas todas las cosas en los cielos y sobre la tierra, las cosas visibles y las invisibles, tanto los Tronos, como las Dominaciones, como los Principados, como las Potestades" (749). Todo parece sugerir que, según el Apóstol, aquí el "cielo y tierra" equivale a "lo visible e invisible", donde invisible abraza los seres angélicos. La epístola a los Hebreos cita el salmo 101, 26, donde se lee: "Tú eres, Señor, el que al principio fundaste la tierra; y obras de tus manos son los cielos" (750); y es claro que el autor de la epístola refiere estas alabanzas al Hijo de Dios.

Según Ireneo, había gnósticos que, al decir "cielo y tierra", aludían a los seres psíquicos y materiales, respectivamente (751). Novaciano parece entenderlo materialmente: *Qui caelum alta sublimitate suspenderit, terram deiecta mole so-*

(747) *Lc.* 10, 21; *Act.* 17, 24.
(748) *Act.* 4, 24.
(749) *Col.* 1, 16.
(750) *Hebr.* 1, 10. Cfr. *Apoc.* 10, 6.
(751) *Adv. haer.* 1, 1, 9. HARVEY, 1, 43.

lidaverit (752). Más complicada es la interpretación en Orígenes, debido a sus especiales teorías. Si Dios creó el cielo, luego también los astros, que, según algunos, están animados (753). Orígenes admite, además de nuestra tierra y cielo, otra tierra incorruptible y otra esfera superior al firmamento, en que aquélla está colocada. Es tierra incorruptible, prometida a los mansos de corazón, y ciertamente obra de Dios (754). Ya es sabido que, según su teoría de la "apocatástasis", el maestro alejandrino finge una serie de mundos sucesivos, todos ellos creados por Dios (755). Orígenes entiende por "cielo" los seres espirituales: *Ante omnia coelum dicitur factum, id est, omnis spiritalis substantia super quam velut in throno quodam et sede Deus requiescit* (756). San Dionisio de Alejandría habla de "esta ingente casa que consta de cielo y tierra..., llamada κόσμος" (757); como también lo expresa Metodio casi con las mismas palabras (758). En cambio, San Atanasio prefiere ver en el "cielo y tierra" un sinónimo de "lo visible e invisible" (759). No hay, pues, concordia en la tradición prenicena.

Según eso, el "cielo y la tierra" significan en el símbolo el "todo" del versículo anterior. No creemos que los Padres hayan querido decidirse por una de las dos interpretaciones más corrientes, la que quiere "cielo + tierra" = "invisibles + visibles" y la que prefiere "cielo + tierra" = κόσμος, o sea, universo sensible. Aunque, en este último caso, para que se mantenga cierto el "todo", hay que entender que por cielo se significan también todos los seres materiales o espirituales que en él existen.

Sobre la razón que hayan podido tener los Padres de Nicea para desplazar el inciso a la obra creadora del Verbo, no

---

(752) *De Trin.* 1 PL 3, 913. Cfr. LACTANCIO, *Div. inst.* II, 9; BRANDT-LAUBMANN, 142.

(753) *De princ.* 1, 7, 2-3; KOETSCHAU, 86-89.

(754) *Ibid.* 2, 3, 6-7; ed. cit. 121-126.

(755) Véase, p. ej., *ibid.* 3, 5, 3; ed. cit. 272-273.

(756) *In Gen.* hom. 1.ª, 2; BAEHRENS, 3.

(757) *De natura* 3 PG 10, 1.253.

(758) Cfr. *De resurrect.* II, 17, 5; BONWETSCH, 366.

(759) *De tit psalm.* PG 27, 1.161.

encuentro ninguna explicación que se imponga por su fuerza. Con todo, hay algún indicio para pensar que el hecho responda a un deseo de oponerse a las teorías gnósticas de Heracleón, de quien dice Orígenes que enseñaba que por el Verbo se han hecho las cosas de este mundo, pero no los eones (760).

τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους

Hemos de advertir, ante todo, que este "por nosotros, los hombres", así como el siguiente "por nuestra salvación", parece afectar, según la misma construcción, a todo el ciclo de la Redención, de suerte que no sólo se diga que "bajó" por nosotros, sino también que resucitó por nosotros, y por nosotros vendrá a juzgar a vivos y muertos. Llama en seguida la atención ese énfasis que da a la frase aquel "hombres" añadido al "nosotros". ¿Qué se ha querido poner de relieve? Sin duda el hecho de que la Redención, en todas sus etapas, ha sido para bien de todo el linaje humano. No es que se contraponga la afirmación a la salvación de los ángeles, por ejemplo. Se quiere, en cambio, recalcar que la Redención ha tenido lugar para todos los hombres, sin distinción. En los tiempos apostólicos la intención de esa frase hubiera sido más bien: No por solos los judíos, sino por todos los hombres, y, por consiguiente, también por los gentiles, ha venido el Hijo de Dios al mundo. Pero sucede que la frase no aparece hasta los tiempos del gnosticismo, y entonces parece orientada más bien contra sus teorías soteriológicas que excluían de la salvación a ciertas categorías de hombres, como vamos a ver.

En sustancia, la afirmación esta incluído en aquel dicho de Isaías [40, 5], citado por San Juan Bautista: "Y verá toda carne la salvación de Dios" (761). Y del mundo en general habla San Juan cuando escribe: "Tanto amó Dios al mundo, que le dió a su Unigénito Hijo: para que todos los que creen en Él no perezcan, sino que tengan la vida eterna" (762). "Por

(760) Cfr. *In Ioan.* 2, 14. PREUSCHEN, 70.
(761) Lc. 3, 6.
(762) IOAN. 3, 16.

nosotros murió Cristo" (763), afirma San Pablo, y como por un hombre entró el pecado y se propagó a todos los hombres, "así la justicia de uno solo ha merecido a todos los hombres la justificación que da vida" (764). "Jesucristo vino al mundo a salvar a los pecadores" (765), añade el mismo Apóstol, quien asegura que Cristo "gustó la muerte por todos" (766). Asimismo, San Pedro sostiene que "Cristo padeció por nosotros" (767), donde, según el contexto, se refiere, no exclusivamente a los de raza hebrea, sino a todos los hombres. Y, como dice San Juan en su *Apocalipsis,* "con tu sangre nos has rescatado para Dios a los que somos de toda tribu, lengua, pueblo y nación" (768). Sería fácil citar otros textos del N. Testamento en los que aparece esa universalidad de la Redención, como las palabras de Jesucristo cuando manda a sus Apóstoles a predicar a todas las gentes, y la afirmación de San Pablo de que para Cristo no hay diferencia entre el judío y el gentil, entre el bárbaro y el escita. Pero baste lo dicho para demostrar que la idea proclamada por los Padres de Nicea está expresamente afirmada en muchos lugares del Nuevo Testamento. Por lo mismo, se manifiesta con frecuencia en la tradición prenicena. Y esa razón nos mueve a limitarnos en nuestro examen a aquellos pasajes que expliquen el pensamiento o lo afirmen con especial fuerza contra falsas restricciones soteriológicas.

San Ireneo se opone a los gnósticos Saturnino y Menandro, quienes "dicen que el Salvador vino para deshacer a los hombres malos y a los demonios y para la salvación de los buenos" (769). La verdad cristiana es contraria a estas limitaciones, ya que, como dice el mismo autor: *Omnes venit per semetipsum salvare: omnes inquam qui per eum renascuntur in Deum, infantes et parvulos et pueros et iuvenes et se-*

---

(763) *Rom.* 5, 8.

(764) *Rom.* 5, 18.

(765) *I Tim.* 1, 15. Ya sabemos que el «οἱ πολλοὶ» que aparece en las palabras de la consagración del cáliz, y en *Hebr.* 9, 28, no tiene sentido exclusivo, dada la semántica hebrea, sino asertivo.

(766) *Hebr.* 2, 9.

(767) *I Petr.* 2, 21.

(768) *Ap.* 5, 9. Cfr. *ibid.* 7, 4-10.

(769) *Ad. haer.* 1, 18; HARVEY, I, 198.

mores (770); vino, dice otra vez, *propter eminentissimam erga figmentum suum dilectionem* (771). Es lo que también apoya Justino al escribir que Jesucristo "se hizo hombre por el género humano" (772). San Cipriano escribe: *Cum Dominus in Evangelio suo dicat: Filius hominis non venit animas hominum perdere sed salvare, quantum in nobis est, si fieri potest, nulla anima perdenda est* (773). Por su parte, Clemente de Alejandría insiste en que Cristo "es Salvador; y no de unos sí y de otros no" (774). Es Salvador de todos los creyentes, Señor de los incrédulos. Nunca odia a los hombres, sino que "vino para la salvación común de los hombres" (775). Él es "el caudillo de mortales e inmortales, Rey y Padre de los buenos, verdadera ley y precepto y Verbo eterno, único Salvador en particular para cada uno y en común para todos" (776). "Por cada uno de nosotros dió su alma" (777). Polemizando Orígenes contra Celso, escribe: "Si por *libres de pecado* entiende los que ya no pecan, también para éstos ha sido enviado nuestro Salvador Jesús, pero no como médico: pero si por *libres de pecado* entiende los que nunca han pecado (porque no se acierta a distinguir por su manera de hablar), decimos que es imposible un tal hombre libre de pecado" (778). Una importante deducción se hace en estas palabras de Orígenes. El afirmar que el Verbo ha venido para la salvación de todos los hombres, supone que todos los hombres tenían necesidad de salvación, y, por lo mismo, equivale a sostener implícitamente la universalidad del pecado original. En la misma obra cita el maestro de Alejandría aquello de: "Lo entregó por todos nosotros, al que es su Cordero que quita el pecado del mundo; Él, Cordero de Dios que murió por todos los de Él [el mundo]. Por lo cual, no coaccionado, sino de

(770) *Ibid.* 2, 33, 2; HARVEY, I 330.
(771) *Ibid.* 3, 4, 1; HARVEY, II, 16.
(772) *Apol.* 63; GOODSPEED, 72.
(773) *Ep.* 64, 2, HARTEL, 718.
(774) *Strom.* 7, 2; STAEHLIN, 6
(775) *Ibid.* 7, 2; ed. cit 7
(776) *Ibid.* 7, 3; ed. cit. 12.
(777) *Quis dives* 37 ed. cit. 184
(778) *Contra Cels* 3, 62 KOETSCHAU, 256.

buen grado, soportó las acusaciones de los injuriadores" (779). Orígenes tiene incluso la opinión, no compartida por los otros prenicenos, de que Cristo "no ha muerto sólo por los hombres, sino también por todos los seres racionales" (780); es decir, aun por los ángeles. El Salvador murió por judíos y gentiles. Sólo Él pudo soportar el enorme peso de los pecados de todos los hombres (781). Más aún: Jesús es Redentor aun de los no creyentes. *Iesum propitiatorem esse*—afirma Orígenes—*non solum credentium, verum et totius mundi; non tamen prius mundi, et tunc nostrum; sed prius nostrum et ita demum totius mundi* (782); o, como se explica en otro lugar: *Christus non pro piis sed pro impiis mortuus est. Impii enim eramus antequam converteremur ad Deum, et Christus utique mortem pro nobis antequam crederemus excepit, quod procul dubio non fecisset nisi nimiam erga nos habuisset et abundantissimam charitatem vel ipse Dominus noster Iesus Christus moriendo pro impiis, vel Deus Pater Unigenitum pro impiorum redemptione tradendo* (783).

Resumamos: El "por nosotros, los hombres" del N. significa que la obra redentora fué para salvación de todo el género humano, sin distinciones. Si en los tiempos primitivos hubo el peligro de los judaizantes, que limitaban la salvación al pueblo de Israel, luego, como lo hemos visto reflejado en Ireneo y Orígenes, hubo gnósticos que sostenían haber bajado el Hijo sólo para salvar a los buenos, pero para castigo y destrucción de los malos. Probablemente, estos adversarios han estado más presentes a los redactores del N. que los anticuados judaizantes.

διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν

Queda aquí consignada la voluntad universal salvífica del Redentor. Ha venido para nuestra salvación. Se prescinde,

(779) *Ibid.* 8, 43; ed. cit. 258.
(780) *In Ioan.* 1, 35; PREUSCHEN, 44.
(781) Cfr. *ibid.* 28, 18; ed. cit. 412.
(782) *In ep. ad Rom.* 3, 8 PG 14, 951.
(783) *Ibid.* 4, 10 PG 14, 997-8. Más abajo *ibid.* 5, 1 PG 14, 1.006, nota acertadamente que el "muchos" de *Rom.* 5, 19, equivale a "todos".

como es natural, de aquella hipótesis acerca de si hubiera venido a encarnarse el Verbo aunque el hombre no hubiera pecado. En rigor, tampoco se dice que la salvación del hombre haya sido la única finalidad de la venida del Verbo; pero se da a entender, cuando menos, que ése ha sido su principal fin. A la luz del N. Testamento y de la tradición prenicena vamos a explicar lo que se entiende por "salvación", sentido que, sin duda, han querido afirmar los Padres al emplear esta palabra.

Ya Zacarías, en su *Benedictus,* anuncia un Mesías que hará "la redención de su pueblo" (784); y el ángel pregona a los pastores: "Os ha nacido hoy un Salvador" (785); y de salvación hablan Simeón en el templo (786) y San Juan Bautista (787). Más explícitos son los testimonios que leemos en San Juan. Dios nos dió a su Unigénito "para que todos los que creen en Él no perezcan, sino que tengan la vida eterna. Porque no envió Dios a su Hijo para que juzgue al mundo, sino para que por su medio se salve el mundo" (788). Ha bajado "y da vida al mundo" (789): he bajado, dice el Señor, "no para hacer mi voluntad, sino la voluntad de quien me ha mandado. Y es ésta la voluntad del Padre que me ha enviado: que todo lo que me ha confiado no lo deje perder, sino que lo resucite el último día" (790). "Yo he venido para que tengan vida, y la tengan con abundancia" (791). Esta misma idea de que el Salvador ha venido a traernos la vida, la del alma y la del cuerpo, por la resurrección, aparece en algunas de las parábolas de Jesucristo, como la del Buen Pastor, la de la vid y los sarmientos, la del Hijo pródigo y la del Buen Samaritano. "Creemos que nos salvamos por la gracia de nuestro Señor Jesucristo" (792), predica San Pedro. "Se entregó

(784) Lc. 1, 68.
(785) Lc. 2, 11.
(786) Lc. 2, 30.
(787) Lc. 3, 6.
(788) Ioan. 3, 16-17
(789) Ioan. 6, 33.
(790) Ioan. 6, 38-39
(791) Ioan. 10, 10
(792) *Act.* 15, 11

por nuestros delitos—reflexiona San Pablo—, y resucitó para nuestra justificación" (793). Cristo, que es "justificación, santificación y redención" nuestra (794), "murió por nuestros pecados" (795). Él nos ha reconciliado con el Padre (796); en Él tenemos "la expiación, el perdón de los pecados" (797); Él "se entregó por nosotros para redimirnos de toda iniquidad" (798); Él "se ha hecho para todos los que le obedecen causa de salvación eterna" (799); Él se ha ofrecido para "liquidar los pecados" (800) de todos, para "desbaratar las obras del diablo" (801). Según estas fuentes de la revelación, la salvación encierra la remisión de los pecados de la humanidad, la restitución de la vida espiritual y corporal, la derrota de la obra del diablo, la justificación y santificación de nuestras almas. Desde los tiempos primitivos de la Iglesia, Jesucristo ha llevado el título de "Salvador".

De los numerosos pasajes en que los Padres prenicenos aluden a la salvación, vamos a elegir los que más profundicen en el tema. La oración eucarística de las *Constituciones* de Hipólito dice que el Hijo apareció "para cumplir tu voluntad [oh Padre], y para formarte un pueblo extendiendo sus manos. Padeció para librar a los pacientes que en Ti creen" (802). San Ireneo se complace en meditaciones acerca de la soteriología. "Si Él [el Verbo] no hubiera venido a nosotros, no hubiéramos podido participar de la incorruptibilidad más que de un modo figurado, ya que esta incorruptibilidad, por estar oculta e invisible a nuestros ojos, de nada nos valía. Pues el Verbo se ha hecho visible para hacernos capaces de recibir de todos los modos una participación plena de la incorruptibilidad" (803). "El Verbo se hizo carne para

(793) *Rom.* 4, 25.
(794) *I Cor.* 1, 30.
(795) *I Cor.* 15, 3; *Gál.* 1, 4.
(796) Cfr. *II Cor.* 5, 18.
(797) *Col.* 1, 13.
(798) *Tit.* 2, 14.
(799) *Hebr.* 5, 9.
(800) *Hebr.* 9, 28. Cfr. *I Ioan.* 3, 5.
(801) *I Ioan.* 3, 8.
(802) I, 18; FUNK, II, 100.
(803) *Dem. Evang.* 31; *Patr. Or.* XII, 771.

que, mediante esta carne, gracias a la cual había domado, encadenado y subyugado el pecado, este pecado, vencido ya, no tuviera parte en nosotros. Y por eso es por lo que nuestro Señor tomó un cuerpo semejante al de nuestro primer padre, para sacrificarlo en su lucha a favor de nuestros primeros padres y triunfar así en Adán de quien en Adán nos había herido de muerte" (804). "El pecado engendrado por el árbol, ha sido borrado por el árbol de la obediencia, en el que ha sido clavado el Hijo del hombre" (805). Si el Verbo no ha vencido la muerte, "¿cómo podemos elevarnos a la vida nosotros, que desde el principio hemos caído bajo los golpes de la muerte? Ahora bien; los que no admiten la salvación del hombre ni creen que Dios los ha de resucitar de entre los muertos, ésos menosprecian también el nacimiento de nuestro Señor" (806). "Él es el Salvador, porque es la causa de la salvación de los que desde su tiempo ha librado en persona de toda clase de males y de la muerte y porque concede los bienes venideros y la salvación eterna a los que, después de Él, creerán en Él" (807). *Dominus quidem per passionem mortem destruxit et solvit errorem, corruptionem exterminavit, et ignorantiam destruxit; vitam autem manifestavit, et ostendit veritatem et incorruptionem donavit* (808). Muy en relación están estos pensamientos sobre la obra iluminadora del Salvador con cuanto vimos a propósito de Cristo, Luz de este mundo. Para que el hombre obtuviera la incorruptibilidad, tuvo que estar íntimamente unido a Dios, y esto no pudo hacerse sino con la encarnación de Dios (809). Aun a los que vivieron antes de Cristo alcanza el mérito de la muerte de Cristo para el perdón de sus pecados (810). Jesucristo reformó el género humano, venció al enemigo del hombre y dió al hombre la victoria en su lucha contra el adversario (811).

(804) *Ibid.* 31 PO XII, 772
(805) *Ibid.* 34 PO XII, 773; Cfr. *ibid.* 37 PO XII, 774-775
(806) *Ibid.* 39 PO XII, 775.
(807) *Ibid.* 53 PO XII, 782; Cfr. *ibid.* 89 PO XII, 795-96; 94 PO XII, 797.
(808) *Adv. haer.* 2, 32, 2; HARVEY, I, 323
(809) Cfr. *ibid.* 3, 19, 6; HARVEY, II, 101
(810) Cfr. *ibid.* 4, 42, 3; HARVEY, II, 241-42
(811) *Ibid.* 4, 38, 1; HARVEY, II, 232; Cfr. *ibid.* 5, 1, 2; HARVEY, II, 315

Prueba Ireneo que el Señor nos salva en la entera humanidad, alma y cuerpo ([812]); afirmación lanzada contra los gnósticos que excluían de la redención nuestra carne.

Para algunas de sus ideas, Ireneo ha podido inspirarse en San Justino, quien propone este pensamiento, preñado de consecuencias: "Se ha hecho hombre de una Virgen, para que por el camino por donde comenzó la desobediencia nacida de la serpiente, por el mismo le llegara la derrota" ([813]). A los alejandrinos, comenzando por Clemente, les agrada la idea de que el Verbo ha descendido para divinizarnos al unir su naturaleza con la nuestra ([814]). "Éste [el Señor]—escribe bellamente el autor—convirtió el ocaso en aurora, y a la muerte, crucificándola, la levantó a la vida; y arrancando al hombre de la perdición, el agricultor de Dios lo sublimó al éter transformando la corrupción en incorrupción y cambiando la tierra en cielo" ([815]). "Bajó a los hombres la justicia—escribe Clemente en otro libro—para arrastrar a la humanidad a una penitencia saludable con la letra y el cuerpo, con la palabra y la ley" ([816]). Es de notar que Cristo dió incorrupción a la carne al salvarla de la ruina ([817]). Aunque hasta ahora se insiste, sobre todo, en la inmortalidad de esa vida que nos restituyó Cristo—la incorrupción—, leemos también en Clemente consideraciones sobre el carácter sobrenatural de la salvación, al refutar las teorías de Valentino y Basílides, para quienes podemos salvarnos con las fuerzas de la naturaleza ([818]). El amor es el que hizo bajar al Hijo: "Por eso revistió la humanidad; por eso sufrió espontáneamente lo humano, para que, midiéndose con la debilidad de nosotros, a quienes amaba, nos comensurara a su mismo poder" ([819]).

Varios son los aspectos que descubre Orígenes en el con-

---

(812) *Ibid.* 5, 6; HARVEY, II, 333-336.
(813) *Dial. c. Tryph.* 100, 4; GOODSPEED, 215.
(814) *Protrept.* 1, 9; STAEHLIN, 9.
(815) *Ibid.* 11, 114; ed. cit. 80.
(816) *Paed.* 1, 9, 88. ed. cit. 142.
(817) Cfr. *ibid.* 3, 1; ed. cit. 236; *Strom.* 4, 13; ed. cit. 288.
(818) *Strom.* 5, 1; ed. cit. 326 ss.
(819) *Quis dives* 37; ed. cit. 184.

cepto de la salvación. Vino el Verbo y se hizo obediente; *ut obedientiam doceret eos qui non aliter nisi per obedientiam salutem consequi poterant* (820). "¿Es tal vez falso—se pregunta el autor—que murió para destrucción del gran demonio y capitán de los demonios, que se había apoderado de todas las almas de los hombres que viven en el mundo?" (821). Compendiosamente escribe otra vez: "El Verbo de Dios fué enviado como médico para los enfermos, como maestro de los misterios divinos para los ya puros y que no pecan más" (822). Para Orígenes, ningún creyente ignora que Cristo vino *ut tolleret peccatum mundi et morte sua peccata nostra deleverit* (823). *Visibiliter quidem Filius Dei in carne crucifixus est: invisibiliter vero in ea cruce diabolus cum principatibus suis et potestatibus affixus est* (824). Que yo sepa, Orígenes es el primer autor que se propone expresamente la cuestión de si el Verbo se hubiera encarnado de no haber existido el pecado en la tierra. Su respuesta es negativa. He aquí sus palabras: *Pone, verbi gratia, non fuisse peccatum: si non fuisset peccatum, non necesse fuerat Filium Dei agnum fieri, nec opus fuerat eum in carne positum iugulari, sed mansisset hoc quod in principio erat Deus Verbum* (825). Varias veces pone de relieve Orígenes la espontaneidad del sacrificio de Jesucristo. "El mismo Hijo se entregó a la muerte por nosotros; de modo que fué entregado no por solo el Padre, sino también por Sí mismo" (826). Cristo es abogado, "la propiciación y el propiciatorio" (827). La salvación supone el pecado original. El hombre, al principio, viene a decir Orígenes, era perfecto; luego, por su desobediencia, se hizo imperfecto, y necesitó uno que le librara de la imperfección. Por eso vino el Salvador; ante todo, para cumplir la voluntad del Padre, y luego, para "llevar a cabo

(820) *De princ.* 3, 5, 6, KOETSCHAU, 277.
(821) *Contra Celsum* 1, 31; ed. cit. 82. Cit. *ibid.* 7, 17, ed. cit. 169.
(822) *Ibid.* 3, 62; ed. cit. 256.
(823) *In Num.* hom. 10, 2, BAEHRENS, 71.
(824) *In libr. Iesu Nave* hom. 8, 3, ed. cit. 378.
(825) *In Num.* 24, 1; ed. cit. 226.
(826) *In Matth.* 13, 8, KLOSTERMANN, 209.
(827) *In Iohn.* 1, 33, PREUSCHEN, 42.

la obra de Dios" (828). Cristo es propiciación, Pontífice y hostia. *Secundum hoc ergo quod hostia est, profusione sanguinis sui propitiatio efficitur in eo quod dat remissionem praecedentium delictorum* (829). *Christus enim venit mundum reconciliare Deo et credentes sibi offerre Patri* (830).

Metodio de Olimpo, siguiendo las ideas de la tradición anterior, sostiene que la venida del Verbo fué "para vencer a la serpiente, deshaciendo la condena dada a la maldad de los hombres" (831). El mismo autor explica en otro lugar que vino el Salvador para librarnos de la cautividad de la carne y del demonio (832), así como para sacrificarse por el hombre y traerle a buen camino (833). Terminemos citando a Fileas, quien a fines del s. III escribe a los de Tmuis: "Hecho hombre por nosotros para cortar de raíz toda maldad y para darnos a nosotros ayudas para el camino hacia la vida eterna" (834).

Resumamos: Ha bastado este breve recuento de textos bíblicos y patrísticos para hacernos cargo del tesoro de ideas que la tradición veía encerradas en el concepto radical de "salvación". Salvación dice restituirnos con un sacrificio voluntario del Salvador la vida eterna del cuerpo y la sobrenatural del alma; derrotar al demonio y demás enemigos nuestros; darnos facilidades para alcanzar la vida eterna; divinizarnos; enseñarnos las verdades de la fe; satisfacer la deuda de nuestros pecados. Todo ello implica la caída universal del género humano en la culpa del pecado, y alude con bastante claridad a la incapacidad natural del hombre para salir de él.

---

(828) *Ibid.* 13, 37; ed. cit. 262.
(829) *In ep. ad Rom.* 3, 1 PG 14, 927.
(830) *Ibid.* 8, 5 PG 14, 1.166.
(831) *Sympos.* 36 PG 18, 69; BONWETSCH, 33.
(832) *Contra Porphyr.* 1; BONWETSCH, 503.
(833) *Ibid.* 3; ed. cit. 506.
(834) Citado por EUSEBIO, *H. E.* 8, 10; SCHWARTZ, 760.

κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα, ἐνανθρωπήσαντα

Vamos a tratar por separado de cada una de las expresiones: "Bajó". Con el matiz del κατὰ recalca palmariamente la humillación y aniquilamiento del Verbo al abajarse a nuestra condición y descender a este mundo desde lo alto de su trono. En rigor, hubiera podido omitirse la expresión, si luego vienen el "se hizo carne, se hizo hombre", pues ése fué cabalmente el abajarse del Hijo de Dios. Pero no es extraño que la palabra haya encontrado cabida en el N., dado el arraigo que tiene en la tradición y antes en la Sagrada Escritura. "Pan de Dios es—dice Cristo—aquel que ha descendido del cielo" (835). Y al preguntarle los judíos cuál era ese pan, respondió que era Él mismo. Y añadió: "He descendido (καταβέβηκα) del cielo, no para hacer mi voluntad, sino la voluntad de aquel que me ha enviado" (836). San Pablo escribe: "El que descendió es el mismo que sube sobre todos los cielos" (837). Las mismas concepciones astronómicas y cosmográficas que consideraban al cielo encima de la tierra facilitaban esa misma terminología del "bajar" de los cielos. Por eso, en la Ascensión se hablará de "volver a subir".

La expresión "bajar" es muy frecuente en toda la tradición. Así, por ejemplo, leemos en el antiquísimo apócrifo del *Diálogo de Jesucristo con sus discípulos:* "Yo, el Verbo, he bajado del cielo y me he encarnado" (838). "Bajó para salvarnos", escribe San Ireneo (839). "Bajo del cielo", dice Arístides en su *Apología* (840). "Bajado de los cielos a la bienaventurada María"; cita de Hipólito Romano en su comentario a San Lucas (841). "Bajó a los hombres la justicia", escribe Clemente Alejandrino (842). "Ha descendido hasta la carne

(835) IOAN 6, 33.
(836) IOAN 6, 38 Cfr IOAN 8, 42, 16, 27-28
(837) *Eph* 4, 10
(838) Cap 39, SCHMIDT-WAJNBERG *Texte und Unters* 43 (1919) 128-129
(839) *Dem. Evang* 38; *Patr. Or* XII, 77
(840) 15, 1-2 GOODSPEED, 19
(841) PG 10, 700 Lo mismo en el *Adv haer Noeti* 17 PG 10, 825
(842) *Paed* 1, 9, 88 STAEHLIN 142 Cfr *Quis dives* 37 ed cit 184

humana", observa Orígenes (843); uno de cuyos adversarios, Celso, afirmaba que "ni Dios... ni ningún Hijo de Dios ha descendido (κατῆλθεν) ni descenderá (844). El texto más importante para explicar la inclusión de nuestra palabra en el N. pudiera ser aquel en que los Padres que condenaron a Pablo de Samosata en el sínodo antioqueno del a. 268, refieren que Pablo "no quiere confesar con nosotros que el Hijo de Dios ha bajado del cielo", sino que prefiere enseñar que Jesucristo "es de aquí abajo" (845). Ya sabemos que el Samosateno se refería a Jesús, de quien sostenía haber comenzado a existir desde el nacimiento de María. Es muy explicable que desde entonces, y como reacción contra los adeptos de Pablo, no del todo extinguidos, hubiera especial empeño en proclamar que Jesús era el mismo Hijo de Dios, que bajó del cielo, y, por lo tanto, de origen ultraterreno.

Ya hicimos notar el acento antidoceta de la palabra σαρκωθέντα. A la vista está que no significa una transformación del Hijo de Dios en carne, una especie de carnificación, sino que el Verbo tomó, para hacerla suya, verdadera carne, no carne ficticia o tan sólo aparente. El punto de partida de la tradición es la célebre frase de San Juan: "El Verbo se hizo carne (σάρξ ἐγένετο) y habitó entre nosotros" (846). También es importante el texto de San Pablo: "De su Hijo, que lo tuvo de la descendencia de David según la carne" (847). "De los cuales [de los hebreos] es Cristo según la carne" (848). El mismo Pablo es el autor de una frase muy explotada por los docetas, poco atentos a comparar todos los textos del N. Testamento. Es allí donde leemos: "Dios enviando a su Hijo en la semejanza de una carne de pecado (ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας)" (849). Pero la semejanza no es apariencia iluso-

(843) *De princ.* 4, 2, 7; KOETSCHAU, 319. Cfr. METODIO, *Symp.* 3, 6: BONWETSCH, 32.

(844) *Contra Cels.* 5, 2; ed. cit. 2.

(845) *Ep. syn.* 3 PG 10, 256. Cfr. *Diálogo de Adamancio*; VAN DE SANDE, 194.

(846) IOAN. 1, 14.

(847) *Rom.* 1, 3.

(848) *Rom.* 9, 5.

(849) *Rom.* 8, 3.

ria: puede traducirse por "forma", "presentación", algo así como el μορφὴ y σχῆμα de otros lugares paralelos (849*). A no ser que se prefiera decir que las apariencias se refieren al pecado, y no a la carne. De todos modos, hay que dejar a salvo la verdadera carne de Cristo si se quiere hacer caso de los demás textos citados y de la concordia de la tradición ortodoxa. No faltan otras pruebas de lo dicho, en los mismos Evangelios, como el clásico episodio de la aparición a los Apóstoles y luego a Santo Tomás, cuando el mismo Señor arguye que el espíritu no tiene carne y huesos como Él, que puede ser palpado por los discípulos. San Pedro nos predica a Cristo, "que padeció en su carne" (850), y una carne que sufre es real. Pero el más preocupado en insistir contra el docetismo, ya incipiente, es San Juan, quien en su primera carta escribe enfáticamente: "Todo espíritu que confiese que Jesucristo vino en carne, es de Dios" (851). Y redacta aún otra segunda carta, toda ella de tendencia antidoceta, en la que leemos: "Muchos seductores han salido por el mundo y no confiesan que Jesucristo ha venido en carne" (852).

El docetismo prosperó en casi todas las sectas gnósticas, lo cual suscitó en el campo ortodoxo frecuentes defensas de la verdadera "encarnación" del Hijo de Dios. Eso viene a sostener San Ignacio de Antioquía cuando escribe que Jesucristo "verdaderamente nació, comió y bebió" (853). San Ireneo, que emplea el mismo término σαρκωθέντα del N. (854), insiste mucho contra el docetismo (855). "El Verbo se hizo carne—comenta Ireneo—para que mediante esta carne, gracias a la cual había domado, encadenado y subyugado el pecado, este pecado, vencido ya, no tuviera parte en nos-

(849*) Véase v. gr. *Philipp.* 2, 6-7 donde aparece la equivalencia ὁμοίωμα = σχῆμα.

(850) *I Petr.* 4, 1.

(851) *I Ioan.* 4, 2.

(852) *II Ioan.* 7.

(853) *Ad Trall.* 9, FUNK, I, 248.

(854) *Adv. haer.* 1, 2-3; HARVEY, I, 90-94.

(855) Cfr. *ibid.* 1, 1, 19-20; ibid. I, 82-4. Como nos informa el autor los gnósticos distinguían tres clases de hombres: los espirituales, los psíquicos y los materiales. *Ibid.* 1, 1, 14; HARVEY, I, 64-65.

otros" (856). Y si el Verbo ha nacido de una Virgen, lo ha hecho "para mostrar que tenía un cuerpo semejante al de Adán" (857). Otra vez prueba Ireneo la encarnación por medio de este sorites: "Si Él [el Verbo] no ha nacido, tampoco ha muerto; si no ha muerto, tampoco ha resucitado; etcétera" (858). Había entre los gnósticos algunos que defendían la teoría de que el Verbo *per Mariam transierit, quemadmodum aqua per tubum transit* (859). El mismo Ireneo nos informa de que, según Marción, los cuerpos no fueron salvados por estar tomados de la tierra, lo que explica también su desprecio de la carne (860). De ahí la insistencia con que habla Ireneo de la verdadera carne de Cristo. Toma un argumento de la Eucaristía (861) y otro de nuestra misma resurrección (862), así como del hecho de que nos salva alma y cuerpo (863). *Christus in carnis substantia surrexit, et ostendit discipulis figuram clavorum et apertionem lateris; haec autem sunt indicia carnis eius quae surrexit a mortuis* (864). La carne de Cristo es la misma de nuestra naturaleza humana. *Habuit ergo et ipse* [Cristo] *carnem et sanguinem, non alteram quandam, sed illam principalem Patris plasmationem in se recapitulans* (865); como que si no hubiera tomado precisamente nuestra carne prevaricadora, sino otra, no la hubiera redimido y salvado. Bellamente lo expresa también Hipólito escribiendo: "El Verbo era sin carne, pero tomó la santa carne de la santa Virgen, tejiéndose como esposo una vestidura para la crucifixión" (866).

Ya es sabido que Tertuliano compuso todo un libro para demostrar la verdadera encarnación, el *De carne Cristi* (867).

---

(856) *Dem. Evang.* 31; *Patr. Or.* XII, 772.
(857) *Ibid.* 32; *P. O.* XII, 772.
(858) *Ibid.* 39; *P. O.* XII, 775.
(859) *Adv. haer.* 1, 1, 13; HARVEY, I, 60.
(860) *Ibid.* 1, 25, 2; HARVEY, I, 218.
(861) Cfr. *ibid.* 5, 2, 2-3; HARVEY, II, 319-324.
(862) *Ibid.* 5, 2, 3; HARVEY, II, 323.
(863) *Ibid.* 5, 6; HARVEY, II, 333-336.
(864) *Ibid.* 5, 7, 1; HARVEY, II, 336.
(865) *Ibid.* 5, 14, 2; HARVEY, II, 361-62.
(866) *De Chisto et antichr.* 4; BONWETSCH, 6.
(867) Ed. KROYMANN.

Baste leer lo que escribe una vez sintéticamente: *In Christo vero invenimus animam et carnem simplicibus et nudis vocabulis editas, id est animam animam et carnem carnem* ([illegible]). También en otras obras aprovecha la oportunidad de sostener la encarnación verdadera: *Iam nunc, cum mendacium deprehenditur Christi caro, sequitur ut et omnia quae per carnem Christi gesta sunt, mendacio gesta sint* ([illegible]); y pone el ejemplo de los sufrimientos. *Si veritas fuit, caro fuit; si caro fuit, natus est* ([illegible]). Tampoco hubiera podido ser ungido y llamarse Cristo si no hubiera tenido carne ([illegible]).

Son ricas en contenido teológico las reflexiones que hace Novaciano sobre nuestro tema. *Verbum caro factum est et habitavit in nobis. Ut merito corpus nostrum in illa fuerit quoniam quidem nostram carnem Sermo suscepit. Et sanguis idcirco de manibus ac pedibus atque ipso latere demanavit ut nostri consors corporis probaretur, dum occasus nostri legibus moritur. Qui dum in eadem substantia corporis in qua moritur resuscitatus ipsius corporis vulneribus comprobatur, etiam resurrectionis nostrae leges in sua carne monstravit, qui corpus quod ex nobis habuit in sua resurrectione restituit* ([illegible]). También Orígenes defiende la verdadera carne de Cristo. *Sicut enim vere carnem habuit, ita vere et animam habuit* ([illegible]). "Tomó, como de mujer—escribe contra Celso—, un cuerpo vivo, humano y expuesto a la muerte humana" ([illegible]). Y en otro lugar: *Suscipiens enim naturam carnis humanae, omnes proprietates implevit, ut non in phantasia habuisse carnem existimaretur, sed in veritate* ([illegible]).

De lo dicho se deduce que el "se encarnó" del N. es un eco de una revelación claramente hecha por el N. Testamento y mantenida en el magisterio de la tradición prenicena. Ésta ha puesto de relieve que si Cristo había de salvar nuestra

([illegible]) *De carne Christi* 13. KROYMANN 224.
([illegible]) *Adv. Marc.* 3, 8, ed. cit. 389.
([illegible]) *Ibid.* 3, 11, ed. cit. 394.
([illegible]) *Ibid.* 3, 15, ed. cit. 401.
([illegible]) *De Trin.* 10 PL. 3, 930.
([illegible]) *De princ.* 2, 8, 2. KOETSCHAU 154.
([illegible]) *Contra Celsum* 1, 69, ed. cit. 123.
([illegible]) *In Matth. commentar. ser.* 92. KLOSTERMANN 208.

carne humana, había de tomarla primero. Además, sin verdadera carne, hubiera sido imposible el que sufriera, muriera y resucitara. La carne de Cristo salva la nuestra y la resucitará en virtud de su resurrección. Estas verdades han sido defendidas por los Padres contra el docetismo que en las sectas gnósticas rechazó la carne de Cristo hasta los tiempos de Nicea.

Con decir que el Hijo de Dios tomó nuestra carne no queda aún inequívocamente afirmado el que haya tomado una humanidad perfecta y completa. Pero, por eso mismo, los Padres añaden el "se hizo hombre", que no deja lugar a dudas. Prácticamente valen para probar el aserto todos aquellos textos del N. Testamento en los que se habla del alma humana de Jesús—y son numerosos—, ya que hemos visto arriba demostrada la existencia de su cuerpo humano. Pero nos limitaremos a reseñar los pasajes en que se habla formal y explícitamente de la naturaleza humana de Cristo. Es de sobra conocido el apelativo de "el Hijo del hombre" atribuído al Señor, apelativo de origen profético y que anuncia evidentemente la naturaleza humana del Mesías. También valen para el caso los textos en que se alude a la generación de una mujer, ya que el Hijo tiene la naturaleza de quien le engendra. Dice San Pablo: "Anonadóse a Sí mismo tomando forma de siervo, viniendo a tener semejanza de hombre y hallándose en condición de hombre (ἐν ὁμοιώματε ἀνθρώπων γενόμενος, καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος) (876). El "forma de siervo" se contrapone al "forma de Dios" del mismo versículo, y, por tanto, no significa una apariencia humana, sino naturaleza humana, o, mejor tal vez, modo de ser que acompaña naturalmente al hombre. "Fué menester que en todo se asemejara a los hombres para ser misericordioso" (877); y poco más abajo dirá San Pablo: "Probado en todas las cosas, a semejanza [de los hombres], a excepción del pecado" (878).

(876) *Philip.* 2, 7.
(877) *Hebr.* 2, 17.
(878) *Hebr.* 4, 15.

En la profesión de fe que, según las *Contituciones* de Hipólito, hacía el bautizando, se decía: *Mirabiliter propter nos homo factus est* (879). Muchas veces lo inculca San Ireneo cuando construye aquella su armónica síntesis de la "recapitulación" de todo lo divino y humano en Cristo. "Para recapitular y contener todas las cosas, se hizo hombre naciendo de los hombres" (880). "Él es [el Verbo] el que ha unido el hombre a Dios y el que ha llevado a cabo la comunidad de la sociedad entre Dios y el hombre" (881). Ya vimos que Ireneo deduce el nacimiento humano, con la consiguiente humanación, de la idea redentora: para redimir al hombre, tenía que ser hombre (882). "Que va a ser verdaderamente hombre, lo insinúa [el Señor] al decir—cfr. *Is.* 7, 14-16—que comerá, que se hará niño y que se le impondrá un nombre" (883). Claro que estas afirmaciones se oponen derechamente a aquellos gnósticos que, según poco antes nos contaba San Ireneo, imaginaban la venida del Verbo a través de la Virgen como la del agua a través de un tubo. Hay más: según el obispo de Lyón, *non... aliter nos discere poteramus quae sunt Dei, nisi magister noster, Verbum existens, homo factus fuisset* (884). Justino escribe también que el Señor "fué engendrado hombre de una Virgen... y fué apellidado Jesús" (885). Más adelante va Melitón de Sardes hablándonos de la perfección de la naturaleza humana en Cristo: "Porque, siendo Dios [Cristo], es también al mismo tiempo hombre perfecto el mismo que nos ha dado a conocer sus dos esencias: su divinidad, por sus milagros..., y su humanidad, en los treinta años anteriores al bautismo" (886).

Ya oímos el énfasis con que Tertuliano escribía que en Cristo hay una carne carne y un alma alma. El autor cree

(879) *Const.* XVI, 15-16; FUNK, II, 110.

(880) *Dem. Evang.* 6; *Patr. Or.* XII, 759.

(881) *Ibid.* 31; *P. O.* XII, 771.

(882) Cfr. *ibid.* 39; *P. O.* XII, 775. Véase también *Adv. haer.* 3, 19, 6. HARVEY, II, 100-01.

(883) *Ibid.* 53, *P. O.* XII, 782.

(884) *Adv. haer.* 5, 1, 1; HARVEY, II, 314.

(885) *Apol.* I, 46; GOODSPEED, 59. Cfr. 1, 23; ed. cit. 42; I, 63, ibid. 72. *Dial. c. Tryph.* 100, 2; ibid. 214.

(886) *De incarn. Christi*; GOODSPEED, 310.

que de la Virgen nació *hominem et Deum, filium hominis et filium Dei* (887). Dice Hipólito gráficamente: "Sabemos que Éste [el Verbo] fué hecho hombre de nuestra masa" (888). Y en otro lugar, más cumplidamente: "Creamos, pues, conforme a la tradición de los Apóstoles, que Dios Verbo bajó de los cielos a la Virgen María para, tomando carne de ella, y recibiendo el alma humana, es decir, la intelectual, hacerse todo lo que es el hombre, fuera del pecado, con el fin de salvar al que había caído, y brindar a los hombres que creyeran en su nombre, la inmortalidad" (889). Muy eficazmente defiende Novaciano que en Cristo tenemos tanto a Dios como al hombre (890). También Clemente de Alejandría admite sin titubeos que "el Verbo de Dios se hizo hombre; para que tú aprendas de un hombre cómo un hombre se hace Dios" (891). No creo que se pueda sospechar docetismo en Clemente porque, entre otras cosas, haya escrito que el Verbo no dejó de ser creído "cuando asumió el papel [προσωπεῖον] de hombre, ni fué ignorado cuando, plasmado de carne, interpretó el drama salvador de la humanidad" (892). "Para todo ayuda el Señor—escribe inconfundiblemente el mismo autor—; para todo aprovecha, sea como hombre, sea como Dios" (893).

Orígenes habla explícitamente de nuestro tema: "Descubre a Dios verdaderamente humanado" (894). *Homo factus, mansit quod erat,* escribe para indicar que no dejó de ser Dios al hacerse hombre (895). Distingue Orígenes en Cristo las dos naturalezas. *Primo illud nos scire oportet, quod alia est in Christo deitatis eius natura, quod est unigenitus Filius Patris, et alia humana natura quam in novissimis tempori-*

---

(887) *Adv. Prax.* 2; KROYMANN, 229.
(888) *Adv. haer.* 10, 33 PG 16, 3.451.
(889) *Adv. haer. Noeti* 17 PG 10, 825-28.
(890) *De Trin.* 11 PL 3, 931. Véase *ibid.* 24 PL 3, 962.
(891) *Protrept.* 1, 7; STAEHLIN, 9.
(892) *Ibid.* 10, 110; STAEHLIN, 78. En sentido francamente antidoceta cfr. PG 9, 735.
(893) *Paed.* 1, 3; ed. cit. 94.
(894) *De princ.* 4, 1, 2; KOETSCHAU, 296, donde usa el mismo término del N.
(895) *Ibid.* praef.; ed. cit. 10.

bus pro dispensatione suscepit (896). *Propter quod*—escribe más adelante—*cum omni metu et reverentia contemplandum est, ut in uno eodemque ita utriusque naturae veritas demonstretur, ut neque aliquid indignum et indecens in divina illa et ineffabili substantia sentiatur, neque rursum quae gesta sunt, falsis illusa imaginibus aestimetur* (897). Dios, al encarnarse, lo hizo mediante aquella alma excelentísima que estaba adherida al Verbo desde el principio de la creación, enseña Orígenes exponiendo su teoría de la preexistencia de las almas. *Haec ergo substantia animae inter Deum carnemque mediante (non enim possibile erat Dei naturam corpori sine mediatore misceri) nascitur, ut diximus, Deus homo illa substantia media existente, cui utique contra naturam non erat corpus assumere* (898). Lo de *erunt ambo in carne una* [*Gn.* 2, 24] se verifica, sobre todo, en el Verbo y el alma humana de Cristo. *Magis enim Verbum Dei cum anima in carne una esse, quam vir cum uxore putandus est* (899). Y termina estas reflexiones escribiendo: *Naturam quidem animae illius* [de Cristo] *hanc fuisse quae est omnium animarum non potest dubitari; alioquin nec dici anima potuit, si vere non fuit anima. Verum quoniam boni malique eligendi facultas omnibus praesto est;* el alma de Cristo se adhirió tan impetuosamente a la justicia, que no pudo pecar (900). Tenía, según Orígenes, no sólo un cuerpo humano, sino también un alma humana, que sirvió de enlace para la unión del Verbo con el cuerpo, enlace que hubiera sido imposible, según él, sin ese anillo del alma humana. Podemos pensar que donde Rufino ha traducido *anima*, Orígenes escribía ψυχή. Según él, el hombre consta de cuerpo, ψυχὴ y πνεῦμα (901). Cabe preguntarle qué opinaba sobre si Cristo tuvo también ψυχὴ y πνεῦμα humanos. Pero en ningún pasaje suyo he visto una contestación explícita a esta pregunta. De todas maneras,

(896) *Ibid.* 1, 2, 1; ed. cit. 27-28.
(897) *Ibid.* 2, 6, 2; ed. cit. 141.
(898) *Ibid.* 2, 6, 3; ed. cit. 142.
(899) *Ibid.* 2, 6, 3; ed. cit. 143.
(900) *Ibid.* 2, 6, 5; ed. cit. 144. Cfr. *ibid.* 2, 8, 2; ed. cit. 154.
(901) *Ibid.* 4, 2, 4; ed. cit. 313.

lo que él sostiene es que el Hijo de Dios "ha asumido completamente al hombre" (902). *Suscepit non solum corpus humanum, ut quidam putant, sed et animam, nostrarum quidem animarum similem per naturam.* Y para demostrar que tenía esta alma, cita *Ioan.* 10, 18; *Matth.* 26, 38; *Ioan.* 12, 27. No basta con decir que en esta alma estaba el Hijo de Dios, como en la de Juan y Pablo, sino que ella escogió el bien antes de conocer el mal, y por eso Dios la ungió con el óleo de la alegría. *Oleo ergo laetitiae ungitur, cum Verbo Dei immaculata foederatione coniuncta est, ...; ideoque et unum cum ipso [cum Patre] est atque eius vocabulis nuncupatur et Iesus Christus appellatur* (903). Dos novedades interesantes encierra este texto. Una, que algunos que admitían el cuerpo humano de Cristo, se resistían a admitir un alma, preludiando ya el apolinarismo; lo que explica la diligencia que pone el maestro en refutar esa teoría. La otra advertencia es que tal vez al mencionar aquí al Verbo que unge el alma (ψυχή?), y echándose de menos el *spiritus* (πνεῦμα) humano, habrá que sospechar que, para Orígenes, el Verbo hacía en Cristo las funciones del πνεῦμα humano (904). Esa alma de Cristo "era humana; por eso se aflige, por eso se entristece" (905). A veces la pluma de Orígenes vibra indignada contra los docetas: *Respondeant mihi haeretici qui nativitatem illius ut phantasma eludunt, quare Christus filius hominis appellatur. Ego affirmo filium hominis eum fuisse. Nam qui passiones assumpsit humanas, necesse est ut ante passionem susceperit nativitatem* (906). Cerremos estos testimonios origenianos con una cita que dice más que ninguna otra acerca del alma humana de Cristo: *Quod si audere in talibus fas est, quoniam dicit idem Apostolus de Christo quod Dei et hominum mediator est, videtur mihi inter Deum et hominem media haec esse*

---

(902) *Ibid.* 4, 2, 7; ed. cit. 319.

(903) *Ibid.* 4, 4, 4; ed. cit. 354.

(904) Cfr. *Contra Celsum* 3, 41; KOETSCHAU, 137, donde se habla de σῶμα y ψυχὴ unidos a la divinidad. Asimismo, *ibid.* 4, 15; ed. cit. 285, y *In ep. ad Rom.* 1, 4 PG 14, 850.

(905) *In Jerem.* hom. 14, 6 PG 13, 412.

(906) *In Ezech.* hom. 1, 4; BAEHRENS, 327. Cfr. *in Matth.* comment. 32; KLOSTERMANN, 208.

anima, quae inferior quidem sit a Trinitatis natura, minus aliquid habens, nec tamen cum inde infra sit, duali numero qui in corpore positis deputatur, absque eximia et praecellenti virtutum suarum eminentia misceatur... quo scilicet mediatorem non ad deitatem Christi sed ad humanitatem quae est eius anima, referendum doceret, esta alma, *quae licet inseparabilis sit a Verbo Dei, creata tamen est, et Unigeniti deitate posterior* (907).

Los Padres antioquenos que condenaron a Pablo de Samosata dicen que, según la tradición, el Hijo de Dios vino al vientre de María y *formatus est principaliter ut homo in ventre; et secundario Deus erat in ventre* συνουσιωμένος τῷ ἀνθρωπίνῳ *(id est, copulata substantia eius cum homine)* (908). También los maniqueos eran docetas, y como se desprende de las *Acta Archelai,* enseñaban que Cristo parecía hombre, pero no lo era (909). Metodio de Olimpo sostiene la peregrina idea de que el hombre que asumió Cristo era el mismo Adán, plasmado esta vez del seno de María y del Espíritu Santo (910). Notemos que, desde Orígenes, pasando por Metodio y el *Diálogo de Adamancio*, tropezamos con la expresión de que el Verbo tomó "al hombre", expresión que luego arraigará, sobre todo, en los antioquenos y favorecerá el origen del nestorianismo.

Los Padres del Niceno, al escribir "bajado, encarnado, humanado", han trazado tres aspectos antignósticos de la Encarnación del Verbo. Tanto su cuerpo como su alma son verdaderos y humanos. Su humanidad es como la nuestra. No es ficción o apariencia ni su carne ni su alma. Este dogma está ya explícitamente revelado en el N. Testamento y confirmado en la tradición prenicena. Se advierte en las expresiones usadas por los obispos de Nicea una marcada preocupación antignóstica y antidoceta. Por no hablar de sectas anteriores aún en vigor, el naciente maniqueísmo se oponía a estas afirmaciones.

---

(907) *In ep. ad Rom.* 3, 8 PG 14, 947-50

(908) *Ep. syn.* 3 PG 10, 259-60.

(909) Cfr. 8; Deeson, 12.

(910) *Symp.* 3, 4 PG 18, 65-68, Bonwetsch, 30-31

παθόντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ

Al Cesariense y a los Padres nicenos que lo copian les interesa acentuar, contra los docetas, que Cristo "ha padecido", de suerte que los suyos fueran verdaderos dolores. Esto supone, lo que ya quedó anunciado, una carne verdadera. El "padeció" no abarca todo el concepto del Sacrificio del Calvario, pero lo insinúa. Vamos a espigar, en la inmensa abundancia de textos del N. Testamento y de los Padres prenicenos, algunos más notables que nos ilustren la "pasión" del Señor.

Padecimientos internos: pavor, tedio, tristeza hasta la muerte (911). Padecimientos necesarios dadas las promesas de Dios: "Es menester que el Hijo del hombre padezca muchas cosas", afirma Jesús (912); "será mofado, azotado y escupido; y después de azotarle, lo matarán" (913). "¿No era menester que esto lo padeciera el Mesías y así entrara en su gloria?" (914). Desde el principio de su predicación, los Apóstoles, aun arrostrando la dificultad, anuncian a un Señor que ha padecido, como estaba profetizado (915). Precisamente los padecimientos han sido los que han proporcionado a Jesucristo la corona de la gloria (916). "Cristo ha padecido por nosotros", pregona San Pedro (917).

Estas citas, y otras que se podrían multiplicar, afirman indiscutiblemente que los de Cristo fueron verdaderos "padecimientos". Casi siempre se recalca el carácter soteriológico de estos dolores. San Ignacio de Antioquía anuncia la Natividad, la "Pasión" y la Resurrección de Cristo (918). Y la Pasión proclama desde la hoguera San Policarpo (919). En la

---

(911) Cfr. Mc. 14, 33-34.
(912) Lc. 9, 22.
(913) Lc. 18, 32-33.
(914) Lc. 24. 26. Cfr. ibid. 24, 26.
(915) Cfr. *Act.* 3, 13-15. 18; 17, 3; 26, 22.
(916) *Hebr.* 2, 10. Cfr. *ibid.* 13, 12; *I Petr.* 1, 11.
(917) *I Petr.* 2, 21. Cfr. *Hebr.* 2, 24; *I Petr.* 4, 1; 4, 13; 5, 1.
(918) *Ad Magn.* 11; FUNK, I. 238. *Ad Trall.* 9; FUNK, I, 248. *Ad Smyrn.* 2; FUNK, I, 276.
(919) *Martirio* 17. 2; FUNK. I. 336.

oración eucarística conservada por las *Constituciones* de Hipólito se lee: "Padeció para librar a los pacientes que creen en Ti" (920). Con mucha frecuencia conmemora San Justino los padecimientos del Salvador. Censura el que los LXX borraran varios pasajes del A. Testamento en los que se hablaba de la pasión del Mesías (921), y dirigiéndose a los judíos, reacios, como los marcionitas, a toda "pasión" del Mesías, escribe: "Para que supiéramos a ciencia cierta que el Padre quiso que su Hijo se encontrara en estos padecimientos por nosotros, y para que no dijéramos que, siendo Él Hijo de Dios, no sintió lo que le hacían y lo que le sucedía" (922).

Escribiendo contra lo gnósticos, no es maravilla que San Ireneo se detenga en la "pasión" de Jesucristo. Recojamos su bella frase: "La pasión del Señor es nuestra ascensión a lo alto" (923). Para demostrar los sufrimientos de Cristo, acude Ireneo a las profecías del A. Testamento (924). Las cita, sin duda, para oponerse a los gnósticos valentinianos, quienes afirmaban que Cristo *impassibilem perseverasse*, ya que no podía sufrir quien era invisible e incomprensible. Según ellos, padeció tan sólo "el Cristo psíquico", pero no el que nació de madre (925). La doctrina del obispo de Lyón es que *Dominus autem noster Christus passus est passionem validam et quae non accederet* (926), y *per passionem mortem destruxit* (927). Tampoco faltan testimonios en las obras de Tertuliano: *Iesus iste Christus Dei Patris summus sacerdos, qui primo adventu suo humanae formae et passibilis venit in humilitate usque ad passionem* (928). Escribiendo contra

(920) I, 18; FUNK, II, 100

(921) *Dial. c. Tryph.* 71; GOODSPEED, 181

(922) *Ibid.* 103, 8; GOODSPEED, 220. Cfr *ibid.* 100, 2, ed. cit. 214. 99, 2, ed. cit. 214; 85, 2 ed. cit. 197 *Apol* II, 13 ed. cit. 88-89 *Apol* I 32 ed. cit. 48.

(923) *Dem. Evang.* 45; *Patr. Or.* XII, 778

(924) *Ibid.* 75-76; *P. O.* XII, 791-792, 79-82, *P. O.* XII 792-793

(925) *Adv. haer.* 1, 1, 13; HARVEY, I, 61-62 Cfr *ibid.* 3 11, 8, HARVEY, II, 42

(926) *Ibid.* 2, 32, 2; HARVEY, I, 322-23

(927) *Ibid.*; HARVEY, I, 323. Esa misma doctrina se enseña en los fragmentos recientemente editados de la *Ep. ad Demetrium diaconum* Cfr CH. MARTIN, *Rev. d'Hist. Eccl.* 38 (1942) 149

(928) *Adv. Iudaeos* 14, KROYMANN, 327-28

Marción, que negaba la pasión de Cristo, usa estas expresiones, audaces para su tiempo: *Crucifixus est Dei Filius; non pudet, quia pudendum est. Et mortuus est Dei Filius; credibile est, quia impossibile* (929). Si no se admite la carne, no puede haber padecimientos. Arguye Tertuliano: *Sic nec passiones Christi eius fidem merebuntur: nihil enim passus est qui non vere est passus. Vere autem pati phantasma non potuit. Eversum est igitur totum opus Dei* (930). Los padecimientos del Señor están, según Tertuliano, ampliamente vaticinados en el A. Testamento (931). Entre los adversarios de la pasión de Cristo, cita Hipólito a Cerinto, quien distinguía entre Jesús y Cristo, y afirmaba que sólo Aquél había sufrido (932). El mismo Hipólito defiende y prueba los padecimientos del Mesías (933). Precisa Novaciano: muere Cristo, pero no como Dios, sino sólo en su carne (934). Lactancio conoce a quienes objetan que fué indigno de Dios el hacerse hombre y el sujetarse a la pasión: que hubiera sido mejor una venida al mundo en gloria y majestad; así hubiera impuesto mejor su ley. Por lo menos, hubiera debido manifestar patentemente su divinidad antes de su muerte. Todo esto se refuta observando, ante todo, que el que manda debe cumplir lo mandado. Ahora bien; si Dios no hubiera tomado cuerpo mortal, no hubiera cumplido lo que nos manda a los mortales. Por eso también padeció, para probar la paciencia en los dolores (935).

En Clemente de Alejandría hay alguna expresión que pudiera interpretarse en sentido algo doceta, como: "El Señor, en apariencia, humillado; en realidad, adorado" (936); pero el mismo Clemente escribe poco antes: "Cree, hombre, al que sufre, y adora al Dios vivo" (937). Otro texto difícil encon-

---

(929) *De carne Christi* 5; KROYMANN.

(930) *Adv. Marc.* 3, 8; ed. cit. 389. Cfr. *ibid.* 4, 42; ed. cit. 565; *ibid.* 4, 21; ed. cit. 490-91.

(931) *Adv. Iudaeos* 9-14; KROYMANN, 301-331.

(932) *Adv. haer.* 10, 21 PG 16, 3.438.

(933) Cfr. *Adv. haer. Noeti* 1 PG 10, 804-5; *In ps.* 2, 7; ACHELIS, 146.

(934) *De Trin.* 24 PL 3, 963.

(935) *Divin. inst.* IV, 22-25; BRANDT-LAUBMANN, 369-376.

(936) *Protr.* 10, 110; STAEHLIN, 78.

(937) *Ibid.* 10, 107; ed. cit. 76.

tramos en el *Pedagogo* del maestro alejandrino: "Sólo que Isaac no padeció únicamente en figura, cediendo las primicias del padecer al Verbo, sino que simbolizó la divinidad del Señor no siendo inmolado: porque resucitó después de la desgracia Jesús no sufriendo (μὴ παθὼν)" (938). Si queremos evitar una contradicción, habrá que admitir una laguna, como hacen los editores, o habrá que glosar el sentido diciendo que Cristo sufrió en su humanidad, pero no en su divinidad. Resulta clara, por otros pasajes, la doctrina de Clemente. "Tú —dice aludiendo al Verbo—has experimentado la debilidad de la carne padeciendo Tú mismo (αὐτοπαθῶς)" (939). Comentando aquello de que para los gentiles la crucifixión del Señor es una necedad, escribe: "Porque los que se tienen por sabios tienen por mito el que el Hijo de Dios hable por medio de un hombre, que Dios tenga un Hijo y que Éste haya padecido" (940). Por otra parte, "siendo Él la vida..., quiso padecer para que vivamos por su padecer" (941). Orígenes, en textos que no ofrecen lugar a dudas, pregona muchas veces su fe en los verdaderos padecimientos de Jesucristo. *Hic Iesus Christus natus et passus est in veritate, et non per phantasiam communem hanc mortem sustinuit vere mortuus* (942). Estos padecimientos estaban ya predichos por los Profetas del A. Testamento (943). Pone las cosas en su punto Orígenes al decir que "el Verbo, permaneciendo en su esencia Verbo, no padece, sino que padecen el cuerpo o el alma" (944), expresión que es muy oportuna para escrita a un gentil, pero que

(938) *Paed.* 1, 5, 23; ed. cit. 104.

(939) *Ibid.* 1, 8, 62; ed. cit. 126. Véase *ibid.* 1, 8, 74; ed. cit. 133, "el que sufrió por nosotros".

(940) *Strom.* 1, 18, 88; ed. cit. 57. Clemente no logra ver bien si los padecimientos de Cristo fueron "por voluntad del Padre"; él lo niega, como también asegura sin más distinciones, que las torturas de los mártires no eran conformes a la voluntad de Dios, pues de otra suerte hubieran sido lícitas. Una distinción entre las diversas voluntades de Dios, todavía prematura, hubiera ayudado a Clemente a expresar más correctamente su pensamiento, ortodoxo en el fondo. *Ibid.* 4, 12; ed. cit. 284-85.

(941) *Strom.* 4, 7, 43; *ed. cit.* 267. Cfr. *ibid.* 5, 1, 1; ed. cit. 326; *Quis dives* 37; ed. cit. 184.

(942) *De princ.* praef. 4. Koetschau, 10.

(943) Cfr. *ibid.* 1, 54-55; PG 11, 760-764.

(944) *Contra Cels.* 4, 15; PG 11, 1048.

tiene un asidero de imprecisión que más tarde podrá favorecer al nestorianismo. Así también, cuando hace estos comentarios: "Cuerdamente dicen [los Profetas] que era hombre el que padeció cosas humanas. Y el mismo Jesús, viendo perspicazmente que lo mortal era hombre, dice a sus acechadores: "Ahora procuráis matarme a Mí, hombre, que os he dicho la verdad que oí de Dios." Y si había algo de divino en el hombre al que aludía, como era el Unigénito de Dios..., es diverso el concepto de Éste y de su esencia del concepto del hombre aludido por Jesús." Por eso, ni aun entre los cristianos más rudos se oirá decir que ha muerto la verdad, la vida, etc. (945). Y continúa Orígenes: "Por lo tanto, si se considera en Jesús lo obrado por su divinidad en Él, todo era digno y nada en pugna con la noción de Dios; pero en cuanto era hombre, dotado más que ningún otro hombre de la suma participación del Verbo y Sabiduría por esencia, sufrió, como sabio y perfecto, lo que debía sufrir quien lo hacía todo por el bien de todo el linaje de los hombres y de los seres intelectuales. Pero no es nada absurdo que muriera el hombre y que su muerte no sólo fuera dechado para los que mueren por la ortodoxia, sino también causa que comenzó y continuó la derrota del maligno y diablo, enseñoreado de toda la tierra" (946). Es curioso, sin embargo, que escriba una vez Orígenes: *Pro te Dei Filius iugulatus est* (947). Lo ordinario es que de ningún modo atribuya los dolores al Verbo. Léase: "El alma era humana: por eso se aflige, por eso se entristece; pero el Verbo, el que en el principio estaba junto a Dios, Ése no se aflige, no dice: ¡Ay de mí! Porque no es el Verbo el que recibe la muerte, sino que el hombre (τὸ ἀνθρώπινον) es el que la recibe" (948). De los padecimientos de Cristo saca Orígenes un argumento eficaz para demostrar que era verdadero hombre (949). Hay algunos lugares en los que el maes-

(945) *Ibid.* 7, 16 PG 11, 1.444.

(946) *Ibid.* 7, 17 PG 11, 1.445. Véase la misma idea *In Gn.* hom. 8, 9 PG 12, 209.

(947) *In Lev.* hom. 2, 4 PG 12, 417. Cfr. *passus est ergo Deus, In ep. ad Rom.* 8, 12 PG 14, 1.196.

(948) *In Jerem.* hom. 13, 6 PG 13, 412. Asimismo *ibid.* 15, 4 PG 13, 433.

(949) *In Ezech.* 6, 6 PG 13, 715.

tro acierta con el exacto lenguaje de la comunicación de idiomas, diciendo que los sufrimientos los soporta el Señor *secundum humanam naturam*, y no *secundum divinam* (950).

Terminaremos con tres testimonios de principios del s. IV. En la disputa de Arquelao, dice el obispo ortodoxo: *Si enim quod, tu dicis, non est natus, sine dubio nec passus est; pati enim qui natus non est, impossibile est. Quod si non est passus, crucis nomen aufertur. Cruce autem non suscepta, nec Iesus ex mortuis resurrexit* (951). En sentido inverso, pero con la misma lógica, procede el ortodoxo en el *Diálogo de Adamancio:* "Si en apariencia y no de veras padeció, entonces también en apariencia sentenció Herodes, en apariencia se lavó Pilato las manos..., en apariencia se derramó su sangre..., en apariencia vino del cielo y en apariencia volvió al cielo; en apariencia y no de veras se granjeó la salvación de los hombres." Del padecer se deduce la realidad del cuerpo (952). San Pedro de Alejandría dice sencillamente: "Si siendo rico se hizo pobre, no fué esto para abajarse de su poder y gloria, sino para sufrir la muerte por nosotros, los pecadores" (953).

Resumiendo: Vemos que tanto la Sagrada Escritura como la tradición enseñan con toda perseverancia y claridad que Jesucristo sufrió verdadera pasión. Sólo hemos advertido alguna imprecisión en Clemente, que no es obstáculo para que en el fondo sienta como los demás Padres. En los alejandrinos se comienza a notar una cierta vacilación respecto al sujeto de atribución de los dolores. Muchas veces, las más, los atribuyen "al hombre", y no a Dios. Alguna que otra cita es excepción en esta materia. Titubeos muy explicables, que darán pie a la terminología antioquena, favorecedora del nestorianismo, según la cual padeció, no Dios, sino el hombre. Notemos, sin embargo, que los Padres de Nicea, aun sin entrar en decisiones sobre un problema que ni siquiera estaba planteado, atribuyen el "padeció" al "Hijo de Dios", "Dios

(950) *In Matth.* 90 PG 13, 1741 92 PG 13, 1743
(951) *Acta Archelai* 49 PG 10, 1511-12
(952) Sect. 4.ª PG 11 1832 C VAN DE SANDE pp 174-176
(953) *De deitate* PG 18 509

verdadero", como luego lo aprovechó a su favor San Cirilo de Alejandría en su disputa con Nestorio.

"Resucitó al tercer día". Es uno de los dogmas fundamentales y más claramente revelados en la Sagrada Escritura. Había precedido la profecía del mismo Jesucristo de que "resucitará al tercer día" (954). Ya sabemos que el mismo Cristo había señalado en estos tres días la realización de la figura de Jonás, encerrado tres días en el vientre del pez, y cómo cuando anunció su resurrección con la alusión al templo derruído, dijo que "en tres días lo reedificaría". Por eso se ha hecho clásico desde los tiempos del Señor que, al anunciar la resurrección, no se omita el detalle de "al tercer día". Y es que, así, al mismo tiempo que se confiesa el portento, se anuncia también el cumplimiento de la profecía: milagro y profecía, ésos son los dos grandes fundamentos de nuestra fe cristiana contenidos en el misterio de la Resurrección. La predicación apostólica transmite fielmente esta fórmula. "A Éste — dice San Pedro — resucitó Dios en el tercer día" (955). Y San Pablo: "Fué resucitado al tercer día, según las Escrituras" (956). Ya es sabida la energía con que San Pablo defiende la resurrección de Jesucristo como sostén de nuestra fe y principio de nuestra resurrección (957).

Este dogma ha pasado por la tradición firme e inalterable hasta el símbolo Niceno. Es evidente que contra la resurrección del Señor habían de escribir, no sólo los judíos, sino también los gnósticos, que no admitían la verdadera muerte de Cristo. Entre los numerosos testimonios de los Padres, entresacamos algunos más significativos. Escribe Novaciano: *Qui* [Cristo] *dum in eadem substantia corporis in qua moritur resuscitatus ipsius corporis vulneribus comprobatur, etiam resurrectionis nostrae leges in sua carne monstravit, qui corpus quod ex nobis habuit in sua resurrectione restituit. Lex enim resurrectionis ponitur, dum Christus ad exem-*

(954) MATTH. 17, 22-23. Cfr. *ibid.* 17, 9; 27, 63; Mc. 10, 34; Lc. 9, 22; 18, 32-33; 24, 5-7; 24-46.

(955) *Act.* 10, 40.

(956) *I Cor.* 15, 4.

(957) En la. *I Cor.* 15.

plum caeterorum in substantia corporis suscitatur. Quoniam cum caro et sanguis non obtinere regnum Dei scribitur, non carnis substantia damnata est, quae divinis manibus ne periret exstructa est; sed sola carnis culpa merito reprehensa, quae voluntaria hominis temeritate contra legis divinae iura grassata est (958). No aplica Orígenes a Cristo su teoría de que en la resurrección puede resurgir un cuerpo numéricamente diverso del que murió. "Es cierto—dice—que nuestro Salvador resucitó con el mismo cuerpo que había tomado de María" (959). Resucitó porque en su mano estaba que el alma que, porque quiso, abandonó el cuerpo, volviera a él" (960). Muy de propósito demuestra Orígenes la verdad de la resurrección, contra Celso, que no admitía el testimonio de la "fanática" Magdalena y de los discípulos. No eran fantasías provocadas por Jesús, a quien Celso creía no muerto de veras (961). Aplica Orígenes a la resurrección una peregrina teoría de aquellos naturalistas. Decían que, al nacer, los cachorros del león estaban tres días y tres noches durmiendo hasta que les despertaba el padre con sus rugidos. Así también Cristo *velut catulus leonis tertia die suscitatur* (962). De Cristo se predijo la φθορὰ = *llaga;* pero se excluye la διαφθορὰ = *descomposición,* y la καταφθορὰ = *corrupción* de una naturaleza por otra, como la lana por la polilla (963). La resurrección de Jesucristo es *signum contradictionis*, observa Orígenes refiriéndose a los ataques de los gnósticos. *Resurrexit a mortuis: et hoc signum est cui contradicitur, quomodo resurrexit, et utrum ipse, et talis qualis mortuus est, an certe in melioris substantiae corpus resurrexerit. Et est infinita contentio: aliis dicentibus, fixuram clavorum Thomae ostendit in manibus suis: aliis e regione tractantibus, si idem corpus habuit, quomodo clausis ingressus est ostiis, et stetit?* (964). Es interesante observar que la gloria o δόξα que

(958) *De Trin.* 10 PL 3, 930.
(959) *De resurr.* PG 11 93 C
(960) Cfr. *Contra Celsum* 2, 16 PG 11 382
(961) *Ibid.* 2, 59-62 PG 11, 889-893
(962) *In Gn.* hom. 17 5 PG 12 258
(963) *In ps.* 15 PG 12, 1 216
(964) *In Lc.* 17 PG 13 1 844

recibió Cristo en la resurrección no convenía al Verbo, sino "al hombre, que era también el Hijo del hombre, engendrado de la descendencia de David según la carne" (965). Por otra parte, "la exaltación del Hijo del hombre, que afectó al que glorificó al Dios con su muerte, consistió en no ser distinto del Verbo, sino el mismo con Él" (966). Se pueden interpretar estas citas en el sentido de que la glorificación del resucitado afectó a su humanidad, no a su divinidad, y consistió en la unión personal con el Verbo; aunque a esto último se podría objetar que también antes de la resurrección era una realidad la unión personal, ni hay indicios de que el mismo Orígenes la difiriese hasta este momento. Cabe decir que entonces se manifestaron sus efectos. Muy acertadamente pondera Orígenes que la obra de la resurrección pregona mejor el poder divino que la obra de la creación: *Adverto quod multo sit magnificentius in laudibus Dei resuscitasse Iesum Dominum nostrum a mortuis, quam fecisse coelum et terram, creasse angelos, et coelestes condidisse virtutes. Illud enim fuit facere quae non erant, hoc autem reparare quae perierant. Illud denique iussione, hoc passione perfectum est* (967).

En resumen: Al reproducir en su símbolo el "resucitado al tercer día", los Padres de Nicea han confirmado una vez más lo que desde el día de Pascua se venía proclamando en la Iglesia y consta con admirable e inalterable claridad en el N. Testamento y en la tradición: la fe en la resurrección verdadera de Jesucristo, y precisamente el tercer día, en cumplimiento de sus profecías y del símbolo vaticinador del profeta Jonás. Frente a este dogma surgían las sectas gnósticas negadoras del misterio, por serlo de la verdadera carne y pasión de Jesucristo.

ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς

"Subió a los cielos", proclaman los Padres de Nicea, con el N. Testamento y la tradición prenicena. Es evidente que

(965) *In Ioan.* 32, 17 PG 14, 812.
(966) *Ibid.* 32, 17 PG 14, 813.
(967) *In ep. ad Rom.* 4, 7 PG 14, 984.

el símbolo no se refiere sencillamente a un "subir a la vida celestial", concebido tan sólo como un paso a la vida gloriosa, cual fué el señalado el día mismo de la Resurrección. Se trata, sin duda, de aquel hecho histórico y de aquella subida local registrada por San Marcos y por los *Hechos de los Apóstoles*, y confirmada tantas veces por los escritos prenicenos. Aquí "cielos" significa el lugar de la gloria, donde reina Dios con los ángeles y bienaventurados, la Jerusalén celestial, descrita en el *Apocalipsis*.

Recientemente se ha confirmado con nuevos estudios la autenticidad del relato de la Ascensión contenido en el Nuevo Testamento (968). Marcos 16, 19, escribe: "Y ciertamente el Señor Jesús, después de hablarles, fué sublimado al cielo (ἀνελήμφθη εἰς τὸν οὐρανὸν) y se sentó a la diestra del Dios." Notemos el verbo en pasiva con el sentido de "ser reasumido", lo que indica la devolución a su procedencia, de donde "bajó" para hacerse hombre. El N. emplea el transitivo ἀνελθόντα, que con su ἀνὰ, que contrasta con el κατὰ del κατελθόντα usado en el vers. 14, recalca también la idea de que ahora "sube" el que "bajó". El transitivo pone más de manifiesto el que la subida fué por su propia virtud, ya que fué Él quien se movió para "bajar"; que no "fué bajado". No es difícil reconocer alusiones a esta ascensión en aquellas palabras de Jesucristo después de la Cena, registradas por San Juan 16, 27-28: "Habéis creído que he salido del Padre. He salido del Padre y he venido al mundo: otra vez abandono el mundo y voy al Padre"; como también aquellas dichas en las mismas circunstancias: "Porque todavía no he subido (ἀναβέβηκα) al Padre mío. Subo a mi Padre y a vuestro Padre" (969). Pero donde volvemos a leer la narración histórica del misterio es en los *Hechos de los Apóstoles*. Escribe Lucas: "Hasta el día en que, habiendo instruído a los Apóstoles por el Espíritu Santo, fué sublimado (ἀνελήμ-

(968) V. LARRAÑAGA: *La Ascensión del Señor en el N. Testamento*, Madrid 1943 (dos volúmenes).
(969) IOAN. 20, 17.
(970) Act. 1, 2.

φθη)" (970). Y luego: "A la vista de ellos se fué elevando (ἐπήρθη), y una nube lo hurtó a sus ojos; y como estuvieran con los ojos clavados mientras Él marchaba hacia el cielo (εἰς τὸν οὐρανὸν πορευομένου αὐτοῦ)..." (971). Y los ángeles, apareciéndoseles, les dicen: "Este Jesús, el sublimado de entre vosotros (ὁ ἀναλημφθεὶς ἀφ' ὑμῶν) al cielo" (972). Y Pedro, en el primer sermón apenas recibido el Espíritu Santo, da testimonio de que el Señor "ha sido sublimado de entre nosotros (ἀνελήμφθη)" (973). Tenemos en estos pasajes los elementos recogidos luego por el N. Se habla de "marchar" a "los cielos", lo cual es subir, y se habla expresamente de "elevarse". Más tarde, cuando San Esteban va a ser martirizado, dice que ve "los cielos abiertos y al Hijo del hombre que está a la diestra del Dios" (974). También San Pablo alude a la ascensión cuando escribe: "El que descendió, ese mismo es el que ascendió sobre todos los cielos" (975); y ve en esta subida el cumplimiento de lo que dice el salmo 67, 19: "Al subirse a lo alto, llevó consigo a una gran multitud de cautivos" (976). Es el mismo Apóstol el que nos invita a buscar las cosas de allí arriba "donde Cristo está sentado a la diestra del Dios" (977). Cristo "entró en el mismo cielo" (978). Y en el cielo lo ve y describe San Juan en su *Apocalipsis* en la figura del Cordero divino que recibe la adoración de los santos. Es evidente por todos los textos, que aquí se trata de una ascensión total del Señor, es decir, en cuerpo y alma. Por lo mismo, los gnósticos, que querían ignorar el cuerpo de Cristo, no podían lógicamente admitir su ascensión en cuerpo y alma, aunque no encontraban dificultad en aceptar vueltas de seres espirituales a los cielos.

San Ireneo ve la ascensión profetizada en los salmos 23

---

(971) *Ibid.* 1, 9-10.
(972) *Ibid.* 1, 11.
(973) *Ibid.* 1, 22.
(974) *Act.* 7, 55.
(975) *Eph.* 4, 10.
(976) *Eph.* 4, 8.
(977) *Col.* 3, 1.
(978) *Hebr.* 9, 24. Véase el "marchado al cielo" de la *I Petr.* 3, 22.

y 67 (979). Al definir la fe, pone como dogma *in carne in coelos ascensionem dilecti Iesu Christi Domini nostri* (980). No es diversa la fe de San Justino, quien cree que Cristo "reinó volviendo al cielo" (981); que "el Padre de todos había de llevar a Cristo al cielo después de despertarlo de entre los muertos" (982). Hay también testimonios indiscutibles de Arístides (983) y de Tertuliano, quien escribe: *in coelos resumptum* (984); *in coelos ereptum* (985); *receptum in coelis* (986). Hipólito, siguiendo a Ireneo, aplica a la ascensión el *Tollite portas* del salmo 23 (987). Victorino de Pettau insiste en que la ascensión fué *cum corpore* (988). Lactancio prueba la ascensión por el salmo 109, 1, y por Isaías 45, 1-3 (989). Orígenes, hablando del misterio, hace esta reflexión: "Se dice que [el Verbo] pasa de este mundo al Padre, para que también nosotros le contemplemos allí perfecto, vuelto, de la vaciedad con que se vació entre nosotros, a la propia plenitud" (990). Esta ascensión fué corporal: *Post resurrectionem* —nota Orígenes— *assumptus in coelum, secum terrenum corpus evexit, ita ut terrentur et obstupescerent virtutes coelestes videntes carnem ascendentem in coelum* (991). Por eso, tiene razón Pánfilo al defender a Orígenes contra los que le achacaban el error de que el cuerpo de Cristo fué llevado hasta el sol y allí abandonado (992).

La Ascensión del Señor en cuerpo y en alma a los cielos,

(979) *Dem. Evang.* 83-84: *Patr. Or.* XII 793-94.

(980) *Adv. haer.* 1, 2-3: HARVEY, I, 90-94. Cfr. *ibid.* 3, 4, 1: HARVEY, II, 16; *De resurrectione Dom.*: HARVEY, II, 460-61.

(981) *Apol.* I, 42: GOODSPEED, 55. Cfr. *ibid.* I, 21: ed. cit. 40; I, 46: ed. cit. 59.

(982) *Ibid.* I, 45: ed. cit. 58. Cfr. *ibid.* 50: ed. cit. 62. Cfr. *Dial. c. Tryph.* 32, 3: ed. cit. 126; 34, 2: ed. cit. 128; 36, 5: ed. cit. 132; 38, 1: ed. cit. 134; 85, 2: ed. cit. 197; 132, 1: ed. cit. 254.

(983) *Apol.* 14, 2: GOODSPEED, 18.

(984) *Adv. Prax.* 2: PL 2, 157.

(985) *De praescript.* 13: KROYMANN, 17-18.

(986) *De virg. velandis* 1: PL 2, 889.

(987) Cfr. *In ps.* 23, 7: ACHELIS, 147. Cfr. *Adv. haer.* Noetii 18: PG 10, 829.

(988) *De fabr. mundi* 5, 3: HAUSSLEITER, 67; *ibid.* 11, 1: ed. cit. 97.

(989) *Divin. inst.* IV, 12: BRANDT-LAUBMANN, 313-315.

(990) *De or.* 23: PG 11, 488.

(991) *In ps.* 15: PG 12, 1215-16. Cfr. *In ps.* 38, hom. 1, 2: PG 12, 1403.

(992) *Apol. or.* 7: PG 17, 601.

proclamada en el N., es un eco fiel de la revelación contenida en el N. Testamento y en la tradición prenicena. Por "cielos" se entiende el lugar de los bienaventurados, donde reina Dios visiblemente y Jesucristo está sentado a la diestra del Padre.

ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκροὺς

El N. se limita a confesar escuetamente el hecho futuro de la venida de Jesucristo como Juez de la humanidad, sin añadir las señales previas y las circunstancias del Juicio que con abundancia de pormenores vaticina el Señor, y después de Él, otras fuentes de la revelación en el N. Testamento (993). El único punto que requiere alguna explicación es aquel "vivos y muertos". La expresión es bíblica. San Pedro, hablando de Jesucristo, dice que Él ha sido constituído por su Padre "Juez de vivos y muertos" (994). San Pablo da testimonio ante Dios y ante Jesucristo, que "está para juzgar a vivos y muertos" (995). Y esa misma frase se repite a la letra en la *II Petr.* 4, 5. El contexto de estos pasajes nada decide para entender a quiénes se alude al decir "vivos y muertos". Una cosa es cierta: que con esta disyuntiva se quiere asegurar que el Señor será Juez de "todos" los hombres. Sucede aquí algo parecido a lo que vimos en el tema de la creación cuando leíamos "visibles e invisibles", "cielo y tierra". Lo que se quiere, ante todo, es abrazar a todo el género humano, ya que todos pertenecerán a la categoría de los vivos o de los muertos.

Resulta más difícil determinar con alguna seguridad el sentido concreto de las palabras. Se ofrece en seguida una primera teoría. Por "vivos" se entiende los que no pasarán por la muerte antes de la resurrección de los muertos: aquellos que, según San Pablo: "Nosotros, los vivos, los que que-

---

(993) Véase, v. gr., MATTH. 24, 30; 25, 31-46; 26, 63-64: MC. 13, 26. 32; 14, 61-62: LC. 9, 26; 17, 24 ss.; 21, 27: *Act.* 1, 11; 10, 42; 17, 31: *I Thess.* 4, 15; 4, 17; 5, 1-12: *II Thess.* 2, 1-2; *II Tim.* 4, 1; *Tit.* 2, 13-14; *I Petr.* 4, 5-6; *Iud.* 14-15; *Ap.* 22, 20.

(994) *Act.* 10, 42.

(995) *II Tim.* 4, 1.

damos restantes para la venida del Señor, no nos anticiparemos a los que murieron" (996), sino que primero tendrá lugar la resurrección de los muertos: "Luego, nosotros, los que vivimos, los que quedamos, seremos arrebatados al mismo tiempo con ellos sobre las nubes por los aires al encuentro de Cristo" (997). Tiene este lugar la ventaja de hablar de vivos y muertos como de dos categorías y precisamente en el trance del Juicio. Pero, dado que la tradición prenicena no está de acuerdo acerca de esta exégesis, sino que apunta varias soluciones sin ánimo de imponerlas como dogmas, creemos que tampoco los Padres de Nicea han querido definir sobre este asunto aceptando el sentido precedente.

Y que los escritores de los tres primeros siglos no están de acuerdo sobre el modo de entender el "vivos y muertos" del Juicio final, será fácil comprobarlo por los textos siguientes: Orígenes, aludiendo a su comentario sobre las cartas a los de Tesalónica, acepta la solución propuesta arriba, afirmando que por "vivos" se entiende los que históricamente vivirán en el día del Juicio, y por "muertos" los que habrán ya muerto y entonces resucitarán (998). Pero, en otro lugar, el maestro, además de dar como posible esa teoría, indica otra exégesis: *Venit enim iterum filius hominis: et cum venerit, sine dubio inveniet quosdam quidem mortuos, quosdam autem viventes. Quod possumus quidem et sic intelligere: quia nonnulli adhuc in hoc vitae statu quo nunc sumus inveniantur, cum multi iam praecesserint mortui. Potest autem et aliter accipi; ut mortuos corpora intelligamus; viventes autem, animas. Quidam tamen ex iis, qui ante nos interpretati sunt locum hunc, memini quod mortuos dixerunt eos qui nimietate scelerum in peccatis suis mortui intelliguntur: viventes autem eos qui in operibus vitae permanserint. Verumtamen utrolibet modo stabit etiam in futuro magnus hic Pontifex et Salvator noster, medius vivorum et mortuorum. Sed et tunc forte medius vivorum et mortuorum stare dicendus*

(996) *I Thess.* 4, 15.
(997) *Ibid.* 4, 17.
(998) Cfr. *Contra Celsum* 2, 65 PG 11, 900.

est, cum statuet oves quidem a dextris suis, haedos autem a sinistris... Et sunt utique mortui ii qui in ignem mittuntur aeternum; sunt autem vivi illi qui mittuntur ad regnum (999). Es decir, que Orígenes admite como aceptables tres equivalencias: "vivos" = vivos físicamente; "muertos" = muertos físicamente: "vivos" = justos; "muertos" = pecadores: "vivos" = almas; "muertos" = cuerpos. En otro lugar prefiere Orígenes la segunda equivalencia (1000). Y esta misma es la que aplica a aquel texto de Pablo *ad Rom.*, en el que se afirma que Cristo murió y vivió para ser dueño de los vivos y los muertos. *Vivorum profecto, illorum qui resurrectionis eius exemplo novam et coelestem in terris exigunt vitam; mortuorum, illorum sine dubio qui mortificationem Christi in corpore suo circumferunt et mortificant membra sua quae sunt super terram* (1001). Lactancio cita a la Sibila, que hace también al Juez supremo, Juez "de vivos y muertos". En la interpretación que prefiere el autor latino, los vivos son los justos que, *quia erunt in corporibus vivi, non morientur* (1002).

En resumen: Los Padres de Nicea, al escribir que "vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos", han proclamado escuetamente la certeza del hecho futuro del juicio llevado a cabo por Jesucristo, juicio que abrazará a todos los hombres, vivos y muertos. Lo que ya no ha querido decidir el N., ni estaba aún bien esclarecido, es qué se había de entender por "vivos" y "muertos" en esta expresión bíblica.

καὶ εἰς τὸ ἅγιον Πνεῦμα

La afirmación de la existencia del Espíritu Santo en el N. es de lo más lacónica, y forma sorprendente contraste con todos los incisos complementarios que se refieren a la segunda Persona. Aun desde el punto de vista formulístico, aparece palpablemente que la creencia en el Espíritu Santo está todavía en un estadio germinal, sin desarrollo ninguno. Ni

(999) *In Num.* hom. 9, 5 PG 12, 630.
(1000) Cfr. *In Ioan.* 2, 13 PG 14, 148-49.
(1001) *In ep. ad Rom.* 9, 39 PG 14, 1.239.
(1002) *Divin. inst.* VII, 24; BRANDT-LAUBMANN, 658.

los ataques de los heterodoxos se han ensañado contra la tercera Persona, ni la atención de los teólogos ortodoxos ha estudiado con especial diligencia lo que a ella se refiere. Consta la afirmación de su existencia: se insinúa su divinidad por el hecho de que se la yuxtapone al Padre y al Hijo; pero nada se dice expresamente, ni de su procedencia, ni de su carácter divino, ni de su función santificadora. Esa misma sobriedad, que a veces nos parece excesiva, se observa en los escritores prenicenos empeñados en los estudios acerca del Hijo de Dios.

Sigue el N., para designar a la tercera Persona de la Santísima Trinidad, la nomenclatura más usada por Jesucristo y por el N. Testamento en general. De hecho, las más de las veces se le nombra en la Escritura con el título de "Espíritu Santo", con o sin artículo (1003).

Justamente se citan algunos textos del N. Testamento para demostrar la divinidad del Espíritu Santo, como el de la fórmula del bautismo, el episodio de la mentira dicha contra el Espíritu, o sea, contra "Dios", el dicho del Apóstol de que, siendo nosotros templos del Espíritu Santo, lo somos de Dios. Tampoco faltan en la tradición prenicena confirmaciones de esta divinidad, sobre todo cuando se hace profesión de fe trinitaria. Pero, al mismo tiempo, es tan poco lo que se escribe acerca de la tercera Persona, y son a veces tan extrañas las opiniones que se expresan acerca de ella, aun por parte de insignes autores, que eso mismo demuestra el estado embrionario en que se encontraba la teología del Espíritu Santo en los años anteriores al concilio Niceno.

Basten algunas referencias concretas. Uno de los más importantes testimonios a favor de la divinidad del Espíritu Santo es la profesión de fe bautismal consignada en las *Constituciones* de Hipólito: *Credo... et in Spiritum eius [Domini] sanctum omnia vivificantem, Trinitatem consubstantialem, deitatem unam, potestatem unam, regnum unum...* (1004);

(1003) Cfr. MATTH. 3, 11; MC. 13, 11; LC. 1, 35. 41. 67; 2, 25; 3, 16; 4, 10 21; 12, 10; IOAN. 1, 33; 20, 22; *Act.* 1, 2. 8. 16; 2, 1-7 17-18; 2, 33; 5, 3; 19 2; 20, 23; *II Tim.* 1, 14; *Hebr.* 9, 14

(1004) XVI, 13-14; FUNK, II, 110.

y al tratarse en especial de cada Persona, se preguntaba al bautizando: *Credis in Spiritum Sanctum, bonum ac vivificantem, qui omnia purificat?* (1005). Ireneo, en antítesis con la tradición contemporánea, identifica al Espíritu Santo con la Sabiduría, y dice que es Él quien pone la hermosura en las cosas (1006). Los gnósticos valentinianos explicaban así, según las noticias de Ireneo, la venida del Espíritu Santo: *Qui [Christus] regressus in pleroma, ipse quidem, ut datur intelligi, pigritatus est secundo discendere; Paracletum autem misit ad eum, hoc est, Salvatorem, praestante ei virtutem omnem Patre* (1007). Justino parece confundir una vez el Espíritu con el Verbo (1008), por más que en otras ocasiones los distinga (1009). Los apologetas griegos, en general, no conceden atención al estudio del Espíritu Santo. Se limitan a nombrarlo alguna vez cuando tratan de la Trinidad. Tertuliano, escribiendo contra Práxeas e insistiendo en que todo en Dios proviene del Padre, dice: *Hoc mihi et in tertium gradum dictum sit, quia Spiritum non aliunde puto quam a Patre per Filium* (1010); y más adelante: *Tertius enim a Deo et Filio, sicut tertius a radice fructus ex frutice. Et tertius a fonte, rivus ex flumine. Et tertius a sole, apex ex radio. Nihil tamen a matrice alienatur, a qua proprietates suas ducit* (1011); *dico alium esse Patrem, et alium Filium et alium Spiritum* (1012). Algo declara acerca de los atributos del Espíritu cuando escribe: *Spiritum sanctum, tertium nomen divinitatis, et tertium gradum maiestatis, unius praedicatorem monarchiae et oeconomiae interpretatorem* (1013). Pero las tres Personas forman un solo Dios, *tres crediti unum Deum sistunt* (1014). Hipólito defiende que hay que confesar a los Tres en Dios: "El que omite uno cualquiera de Éstos, no glorifica perfectamen-

(1005) *Ibid.* XVI, 15-16; FUNK, II, 110.
(1006) Cfr. *Dem. Evang.* 5; *Patr. Or.* XII, 758-9.
(1007) *Adv. haer.* 1, 1, 8; HARVEY, I, 38.
(1008) *Apol.* I, 33; GOODSPEED, 49.
(1009) *Ibid.* 61; ed. cit. 71: 67; ed. cit. 75.
(1010) 4 PL 2, 159.
(1011) *Ibid.* 8 PL 2, 103-04.
(1012) *Ibid.* 9 PL 2, 164.
(1013) *Ibid.* 30 PL 2, 196.
(1014) *Ibid.* 31 PL 2, 196.

te a Dios. Porque por medio de esta Trinidad se glorifica al Padre. Porque el Padre quiso, el Hijo hizo, el Espíritu manifestó" (1015). Novaciano escribe: *Ordo rationis et fidei auctoritas digestis vocibus et Litteris Domini admonet nos post haec credere etiam in Spiritum sanctum* (1016). Todo el contexto indica la divinidad de la tercera Persona según la mente del autor. Recuérdese también el argumento de Cipriano a favor de la invalidez de los sacramentos de los herejes: No tienen al Espíritu Santo (1017). Por no salirnos de los latinos, recojamos la observación de San Jerónimo: *Multi per inperitiam Scripturarum, quo et Firmianus* = [Lactancio] *in octavo ad Demetrianum epistularum libro facit, adserunt Spiritum Sanctum saepe Patrem, saepe Filium nominari* (1018). Y en otra ocasión nos informa: *Lactantius in libris suis et maxime in epistulis ad Demetrianum Spiritus sancti omnino negat substantiam et errore iudaico dicit eum vel ad Patrem referri vel Filium et sanctificationem utriusque personae sub eius nomine demonstrari* (1019).

Clemente Alejandrino, que llama al Espíritu Santo "la boca del Señor" (1020), declara que uno es el Padre, uno el Verbo "y uno el Espíritu Santo y el mismo en todas partes" (1021). Otra vez, en cambio, habla del Espíritu vagamente, sin que aparezca claro su carácter personal, y en ese contexto escribe: "Pero el Espíritu no está en cada uno de nosotros como una parte de Dios" (1022). Los mismos titubeos, o mayores aún, observamos en Orígenes. Escribe en el *De principiis: Tum deinde honore ac dignitate Patri ac Filio sociatum tradiderunt Spiritum Sanctum. In hoc non iam mani-*

(1015) *Adv. haer. Noeti* 14 PG 10, 821

(1016) *De Trin.* 29 PL 3, 971

(1017) Cfr. *Ep.* 69, 11, HARTEL, 760 *Ep.* 75, 7 ed. cit. 814

(1018) *Comm. in ep. ad Gal.* II, 4 BRANDT-LAUBMANN, 156 entre las obras de Lactancio.

(1019) HIERONYMUS, *Epist.* 84, 7; ed. cit. 157

(1020) *Protrept.* 9 PG 8, 192.

(1021) *Paed.* 1, 6 PG 8, 300.

(1022) *Strom.* 5, 13 PG 9, 129 Cfr. sin embargo, afirmaciones trinitarias en las que el Espíritu se enumera junto al Padre y al Hijo sin indicios de inferioridad *Ibid.* 5, 14 PG 9, 156; *Quis dives* 34 PG 9, 640, 42 PG 9, 652

feste discernitur utrum natus an innatus [SAN JERÓNIMO, *Ep.* 94, traduce "*factus sit an infectus*"] *vel Filius etiam Dei ipse habendus sit, necne.* Éste es el Espíritu que inspiró a los Profetas y a los Apóstoles, contra lo que opinan los marcionitas (1023). Hay textos de Orígenes que indican con suficiente claridad la divinidad del Espíritu Santo: *Principalis bonitas in Deo sentienda est Patre ex quo vel Filius natus, vel Spiritus Sanctus procedens, sine dubio bonitatis eius naturam in se refert, quae est in eo fonte de quo vel natus est Filius, vel procedit Spiritus Sanctus* (1024); y todavía con más claridad: *De subsistentia vero Spiritus Sancti ne suspicionem quidem ullam habere quis potuit praeter eos qui in lege et prophetis versati sunt, vel eos qui se Christo credere confitentur... De Spiritu vero Sancto quod sit, multae nos Scripturae docuerunt;* cita varios textos, y, por fin, la fórmula del bautismo, de la que se deduce que es de tanta autoridad la esencia del Espíritu, que no se puede bautizar sin nombrarle. Todo ha sido creado por Dios, y en ninguna parte de la Escritura se lee que el Espíritu haya sido creado. En sentido místico, se significa la presencia del Espíritu sobre las aguas en la creación. *Ita sentiendum est quod sicut Filius qui solus cognoscit Patrem,revelat cui vult, ita Spiritu Sanctus qui solus scrutatur etiam alta Dei, revelat Deum cui vult.* El Espíritu no conoce por revelación del Hijo: estaba siempre por encima del tiempo en unidad con el Padre y el Hijo. En nuestra regeneración a la gracia obran el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Y ahí es donde Orígenes pone aquella limitación ya recordada, según la cual, mientras el Padre lo abraza todo y el Hijo los seres racionales, *Spiritus Sanctus ad solos sanctos pertingit* (1025). Orígenes enseña que la naturaleza del Espíritu Santo es *substantialiter sancta,* lo que es propio de la naturaleza divina (1026). Los libros santos se

---

(1023) 1, 4 PG 11, 117-118. Asimismo, *In ep. ad Tit.* PG 14, 1.303-05.

(1024) 1, 2, 13 PG 11, 144.

(1025) *De princ.* 1, 3, 1-5 PG 11, 145-151. Le sigue Teognosto en esta teoría. Cfr. ATANASIO, *Ep. 4.ª ad Serap.* 11 PG 26, 652.

(1026) *Ibid.* 1, 8, 3 PG 11, 178.

han escrito por su "inspiración" (1027). Y así como por la participación del Hijo se hace uno hijo adoptivo de Dios, *ita et participatione Spiritus Sancti, sanctus et spiritalis efficitur. Unum enim atque idem est Spiritus Sancti participium sumere, quod est Patris et Filii; quippe cum una et incorporea natura sit Trinitatis* (1028). Y es propio del Espíritu de Dios no dividirse ni separarse, aunque se comunique a muchos (1029). Una vez, hablando de la proveniencia del Espíritu, escribe Orígenes: *Spiritus veritatis qui de Patre procedit* (1030). Otra vez nos encontramos con la siguiente y peregrina equivalencia: *spiritus principalis* = el Padre; *spiritus rectus* = el Hijo; *spiritus sanctus* = el Espíritu Santo (1031). Fácilmente se desprende la afirmación de la divinidad del Espíritu Santo de los textos anteriores, como también de esta cita especialmente significativa: "Los que adoran a un solo Dios, pero desprecian las profecías, no tienen sed del Espíritu Santo que [habló] en los profetas: por lo cual no beben ni de la fuente del Padre, ni del que clamaba en el templo y decía: Si alguno tiene sed, venga a Mí y beba" (1032). Orígenes sale al paso de los que, leyendo la promesa de Jesús de mandarnos un Paráclito, *nolunt intelligere tertiam personam a Patre et Filio, et divinam sublimemque naturam, sed apostolum Paulum* (1033). El mismo deseo de afirmar la divinidad del Espíritu aparece en aquella otra cita: *Nos autem, qui nullam creaturam sed Patrem et Filium et Spiritum Sanctum colimus et adoramus* (1034). Pero después de estos testimonios surge la contradicción origeniana, y precisamente en el Comentario a San Juan, tópico de muchas ideas equivocadas. "Hay que preguntarse, por otra parte, dado que es verdad que todo fué hecho por su medio [del Verbo],

(1027) *Ibid.* 4, 9 PG 11, 360.

(1028) *Ibid.* 4, 32 PG 11, 406-407 Véase lo mismo *In Num* hom 11, 8 PG 12, 653.

(1029) Cfr. *Contra Celsum* 6, 70 PG 11, 1.404

(1030) *In Cant. Cantic.* prol. PG 13, 73 A

(1031) *In Isa.* hom. 8, 1 PG 13, 336.

(1032) *In Jerem.* hom. 18, 9 PG 13, 481

(1033) *In Lc.* 25 PG 13, 1 866-67

(1034) *In epist. ad Rom* 1, 18 PG 14 867 Cfr *ibid* 4 9 PG 14, 997; *ibid* 3 11 PG 14 957

si también el Espíritu Santo fué hecho (ἐγένετο) por su medio. Porque creo que quien afirma que Él es criatura (γενητόν) se verá obligado a admitir, dado que todo ha sido hecho por su medio, que el Espíritu Santo fué hecho por medio del Verbo, ya que el Verbo es más antiguo que Él. Pero quien no admita que el Espíritu Santo ha sido hecho por medio del Cristo, debe llamarlo ingénito (ἀγέννητος), creyendo ser verdad lo que está en este Evangelio. Habrá también otro tercero, aparte de los dos, quien admita que el Espíritu Santo ha sido hecho por medio del Verbo, y suponiendo que es ingénito, establezca que el Espíritu Santo no subsiste en ninguna οὐσία [quiere decir persona] propia, diversa de la del Padre y del Hijo"; alusión a los monarquianos. "Pero nosotros creemos en tres hipóstasis: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, y persuadidos de que no hay más ἀγέννητος que el Padre, concedemos como más ortodoxo y verdadero que, de todo lo hecho por medio del Verbo, el Espíritu Santo es lo más digno y de mayor categoría de todo lo hecho por el Padre y por medio del Cristo. Y tal vez sea ésta la razón porque no se le llama Hijo de Dios, ya que sólo el Unigénito es desde el principio Hijo por naturaleza, de quien parece necesita el Espíritu Santo, al servirle con su hipóstasis, no sólo el ser, sino el ser sabio y racional y justo y todo cuanto se debe pensar, por la participación de los atributos de Cristo de que antes hablamos. Y me parece que el Espíritu Santo proporciona a los que por Él y por su participación son santos, la materia, por decirlo así, de las gracias de Dios, mientras que dicha materia de las gracias la produce el Dios y la sirve el Cristo y subsiste según el Espíritu Santo (ὑφεστώσης δὲ κατὰ τὸ ἅγιον Πνεῦμα)" (1035). Más tarde escribirá el maestro alejandrino que el Espíritu Santo *semper cum Patre et Filio est, et semper est, et erat et erit sicut Pater et Filius* (1036). Esta nebulosidad en la teología del Espíritu Santo perdura en Alejandría hasta los tiempos de Pierio, de quien escribe Focio: "Piensa rectamente del Padre y del

(1035) *In Ioan.* 2, 6 PG 14, 125-129.
(1036) *In ep. ad Rom.* 6, 7 PG 14, 1.076.

Hijo. Pero del Espíritu dogmatiza muy infundadamente y sin acierto; porque lo subordina a la gloria del Padre y del Hijo" (1037). Más acertado es San Gregorio Taumaturgo en su Símbolo, donde leemos: "Y un Espíritu Santo, que tiene su existencia de Dios y manifestado por el Hijo, a saber, a los hombres: imagen del Hijo; perfección del perfecto; vida, causa de los vivientes; fuente santa; santidad, guía de la santidad; en el cual se revela Dios el Padre, el que está sobre todo y en todo; y Dios el Hijo, el que está por todo. Trinidad perfecta en la gloria y eternidad y regalidad, no dividida ni diferenciada. Ni hay en la Trinidad algo creado ni servil; nada añadido como algo que no subsistía y luego ha sobrevenido. Ni, por lo tanto, abandonó nunca el Hijo al Padre, ni el Espíritu al Hijo, sino que la misma Trinidad existe siempre inalterable e inmudable" (1038). El *Diálogo de Adamancio* cree en el Espíritu Santo, "el que existe eternamente" (1039).

En compendio, podemos decir que la teología acerca del Espíritu Santo, aunque contaba con testimonios claros acerca de la divinidad y procedencia de la tercera Persona, santificadora por excelencia, iba acompañada, sobre todo entre los alejandrinos, de contradicciones, dudas y errores que denotaban a las claras su inmadurez, debida también a la falta del acicate de una polémica. Era este del Espíritu Santo un problema no planteado todavía. Por eso, el N., como también el símbolo romano trasmitido por Marcelo de Ancira y Rufino de Aquileya, se limita lacónicamente a confesar la existencia, como el tercero de la Trinidad, del "Espíritu Santo". La equiparación con las otras Personas insinúa la divinidad del Espíritu Santo, pero no con tan inequívoca claridad que no pueda quedar algún resto de duda.

(1037) *Bibl.* cod. 119 PG 10, 244-45. San Dionisio Alej. indica la divinidad del Espíritu. Cfr. ATANASIO, *De syn.* PG 26, 768.

(1038) PG 10, 984-988.

(1039) *Dial.* lect. 12 PG 11, 1717. VAN DE SANDE, 1, 2, d. 4.

Corolario. — El anatema

Recordemos su texto: "Y a los que dicen: *alguna vez no era,* y *antes de ser engendrado no existía,* y que *fué hecho* (ἐγένετο) *de la nada,* o dicen que *el Hijo de Dios es de diversa* ὑπόστασις o οὐσία, o *creado,* o *mudable,* o *variable,* anatematiza la Iglesia Católica."

Tenemos ante los ojos una fórmula que proclama la doctrina por medio de un anatema contra los errores contrarios, estilo que sigue en vigor en nuestros días. Los Padres, además del símbolo, de carácter positivo y apto para ser profesado en el bautismo, escriben un anatema de forma negativa, condenando algunas de las más repetidas y características frases de los herejes arrianos. Quien las diga no profesa la doctrina ortodoxa de la Iglesia, y, por lo tanto, es expulsado de la comunidad de los fieles. Se trata, por consiguiente, de errores heréticos que contradicen abiertamente el depósito de la fe.

Estas frases arrianas las recogió, antes que el anatema sinodal, la segunda carta escrita por San Alejandro de Alejandría algún tiempo antes de que se celebrase el concilio de Nicea. Todo induce a creer que ese florilegio hecho por el obispo de Alejandría serviría de base documental para la condenación de Arrio y para la redacción del anatema. Escribía San Alejandro, sintetizando los errores arrianos: "El Dios no fué siempre Padre, sino que alguna vez el Dios no fué Padre: no existió siempre el Verbo del Dios, sino que *fué hecho de la nada;* ya que el Dios que era hizo al que no era de lo que no era; por lo cual *alguna vez no era.* Porque el Hijo es criatura y cosa hecha, ni es semejante en cuanto a la esencia al Padre, ni es verdadero y natural Verbo del Padre, ni su verdadera Sabiduría, sino una de las criaturas y seres creados...: por lo cual es *mudable* y *variable* por naturaleza, como todos los seres racionales. El Verbo es ajeno y diverso y otro respecto a la esencia de Dios" (1040). Hemos subraya-

(1040) *Ep. encycl.* 3 PG 18, 573 AB.

do las coincidencias literales entre el florilegio de Alejandro y el anatema; pero además es fácil reconocer que las otras expresiones de éste tienen su equivalente en las restantes frases recogidas por el obispo alejandrino. En un fragmento de Arrio, citado por San Atanasio y escrito antes de Nicea, leemos las frases: "antes de ser engendrado no existía"; "es mudable por naturaleza, pero se conserva bueno por su propia libertad y querer; que aunque quiere, puede mudarse también Él como todas las demás cosas" (1011). En cambio, en su carta sinodal dirigida a Alejandro de Alejandría, Arrio y los suyos escriben la expresión "criatura inmudable e invariable" (1012). Podemos salvar la contradicción distinguiendo los tiempos, ya que Arrio y los suyos, aunque al principio prefirieron decirlo "inmudable", luego se atuvieron a la lógica, y, puesto su principio de hacer al Verbo criatura racional, sacaron la consecuencia de su defectibilidad natural.

Aunque sea contra el parecer de San Basilio, hemos de confesar que en el anatema los términos ὑπόστασις y οὐσία están empleados como sinónimos en el sentido de sustancia (1013). Lo contrario sería hacer sabelianos a los arrianos, identificadores, según eso, de las personas del Padre y del Hijo. Ahora bien; los arrianos han escrito siempre bajo el signo antisabeliano. Por otra parte, ya es muy sabido que ambas palabras se emplearon muchas veces sin distinción, y que la delimitación y diversificación de sus sentidos no tuvo lugar en modo definitivo hasta más allá del año 360.

Huelga comentar las expresiones "fué hecho de la nada", "el Hijo de Dios es de diversa sustancia", es "creado", ya que de esto hemos hablado al ilustrar las respectivas cláusulas del N. Hay dos conceptos nuevos en el anatema que no están expresados directamente en el símbolo: la eternidad del Hijo de Dios y su inmutabilidad. Implícitamente se afir-

(1011) *Ep. ad episc. Ægypti et Lyb.* 12 PG 25 564 BC Cfr *ibid.* col 565 A

(1012) Cita de SAN ATANASIO, *De syn* 16 PG 26 709-712 Véanse allí citas de otros arrianos que coinciden en llamar criatura al Verbo

(1013) BASILIO *Ep* 125 1 PG 32 548 A

man, sin embargo, al proclamar en diversas expresiones la verdadera divinidad del Hijo.

El N. Testamento y la tradición prenicena nos ofrecen claros testimonios en favor de la eternidad del Verbo: Él mismo se llama "el principio" (1044); y dice: "Antes que Abrahán fuera hecho, Yo soy" (1045). Pide al Padre que le clarifique con la claridad que tenía "antes que el mundo existiese" (1046). Notemos, sin embargo, que Arrio concedía que el Verbo fué creado antes del tiempo y del evo, ya que por Él fueron creados éstos. Admitía, sin embargo, algún intervalo entre el Padre y el Hijo. San Juan escribe que "en el principio era el Verbo" (1047), y que "existió desde el principio" (1048); palabras que en su sentido absoluto significan la eternidad antecedente del Verbo, coeterno con el Padre. Por eso añade: "Os anunciamos la vida eterna que existía junto al Padre y que se apareció a nosotros" (1049).

Muchas veces hemos leído en las páginas anteriores que, según los Padres prenicenos, el Padre no podía nunca concebirse como ἄλογος y ἄσοφος, y que, por lo mismo, siempre tuvo consigo a su Verbo. Novaciano escribe: *Sed qui ante omne tempus est, semper in Patre fuisse dicendus est... Semper enim in Patre: ne Pater non semper sit Pater.* Sin embargo, alguna precedencia quiere poner el autor cuando continúa: *Quin et Pater illum etiam (quadam ratione) praecedit, quod necesse est (quodammodo) prior sit qua Pater est. Quoniam (aliquo pacto) antecedat necesse est eum qui habet originem ille qui originem nescit...* (1050). En cambio, las palabras del Papa Dionisio cuando responde acerca de los errores de que había sido acusado Dionisio Alejandrino, dicen terminantemente: "Si el Hijo fué hecho, alguna vez no era: ahora bien, existía siempre, ya que está en el Padre" (1051). Concuerda

---

(1044) IOAN. 8, 25.
(1045) IOAN. 8, 58.
(1046) IOAN. 17, 5. Cfr. ibid. 17, 24.
(1047) IOAN. 1, 1.
(1048) *I Ioan.* 1, 1.
(1049) *I Ioan.* 1, 2. Cfr. *ibid.* 2, 14.
(1050) *De Trin.* 31 PL 3, 977-979.
(1051) Citado por ATANASIO, *De decr. nic. syn.* 26 PL 5. 110-116.

Clemente Alejandrino al afirmar: "De ningún modo hay Padre sin Hijo" ([illegible]), frase que, por el contexto, dice la simultaneidad eterna entre ambos. Orígenes observa: *Quomodo extra huius sapientiae generationem fuisse aliquando Deum Patrem vel ad punctum momenti alicuius, quis potest sentire vel credere, qui tamen pium aliquid de Deo intelligere novesit, seu sentire?* Porque, o no pudo, o no quiso engendrar desde el principio: ¡ambas cosas nefandas! *Propter quod nos semper Deum Patrem novimus unigeniti Filii sui, ex ipso quidem nati et quod est ab ipso trahentis, sine ullo tamen initio, non solum eo quod aliquibus temporum spatiis distingui potest, sed ne illo quidem quod sola apud semetipsam mens intueri solet, et nudo, ut ita dixerim intellectu, atque animo conspicari* ([1053]). Y más adelante insiste en esta absoluta eternidad del Hijo: *Qui autem initium dat Verbo Dei vel sapientiae Dei intuere ne magis in ipsum ingenitum Patrem impietatem suam iactet, cum eum neget semper Patrem fuisse et genuisse Verbum et habuisse sapientiam in omnibus anterioribus vel temporibus vel saeculis vel si quid illud est quod nominari potest* ([1054]). *Non est autem*—escribe más adelando—*quando* [*Verbum*] *non fuerit* ([1055]). Hermosamente sostiene la misma idea en aquel otro lugar: "Tú eres mi Hijo; Yo te he engendrado hoy, le dice el Dios para quien el hoy es siempre; porque sólo para Dios no hay tarde, como yo pienso, ni mañana; sino el tiempo, por decirlo así, que se extiende a lo largo de su ingénita y eterna vida es para Él el día de hoy, en el que es engendrado el Hijo; y como no se encuentra el principio de su génesis, así tampoco el de su día" ([1056]). También San Dionisio de Alejandría sostiene expresamente que "no hubo momento en que el Dios no fuera Padre" ([1057]). En otras palabras: que cuando los Padres ana-

([illegible]) *Strom.* 5, 1 PG 9, 9. Cfr. *ibid.* 7, 1 PG 9, 404.

([illegible]) *De princ.* 1, 2, 2 PG 11, 131.

([1053]) *Ibid.* 1, 2, 3-4 PG 11, 131-132.

([1054]) *Ibid.* 1, 2, 9 PG 11, 138. Vease *ibid.* 1, 2, 11 PG 11, 142-4, 28 PG 11, 402.

([1056]) *In Ioan.* 1, 32 PG 14, 77.

([1057]) *Apol.* 1 PL 5, 118. OPITZ, *Athanasius-Werke* 2, 1, 57; cfr. *ibid.* 3 PL 5, 120. OPITZ, *Ibid.*

tematizaron a Arrio por menoscabar la absoluta eternidad del Hijo de Dios, estaban de acuerdo con el expreso magisterio de la tradición prenicena, apoyado en algunos textos del N. Testamento.

El concepto de la inmutabilidad va unido, según los autores prenicenos al de la divinidad. Por eso, son frecuentes los testimonios en que se propugna la inalterabilidad del Padre, fundada en la simplicidad de su naturaleza divina. Aunque no son tan numerosos los textos que apliquen expresamente esta propiedad divina al Hijo de Dios, son los suficientes para demostrar que ya los teólogos anteriores a Nicea habían deducido esta lógica consecuencia del dogma de la divinidad del Verbo.

No he hallado hasta Orígenes ningún testimonio claro. Dice el genial maestro alejandrino: *Sapientia vero Dei quae est unigenitus Filius eius, quoniam in omnibus inconvertibilis est et incommutabilis, et substantiale in eo omne bonum est quod utique mutari atque converti nunquam potest, idcirco pura eius ac sincera gloria praedicatur* (1058). Y es que, como dice Orígenes, esto lo lleva consigo "el concepto de la naturaleza de Dios, que es absolutamente incorruptible y simple y sin composición e indivisible" (1059). He aquí otra cita paralela: *Nullus ergo in diis similis Domino, nullus enim invisibilis, nullus incorporeus, nullus immutabilis, nullus sine initio et sine fine, nullus creator omnium nisi Pater cum Filio et Spiritu Sancto* (1060). En su símbolo, San Gregorio Taumaturgo, el discípulo de Orígenes, al resumir los atributos de toda la Trinidad, dice, entre otras cosas: "Ni, por lo tanto, abandonó nunca el Hijo al Padre, ni el Espíritu al Hijo, sino que la misma Trinidad existe siempre invariable e inmudable" (1061). Terminemos observando que, según el *Diálogo de Adamancio*, la inmutabilidad es nota divina (1062).

(1058) *De princ.* 1, 2, 10 PG 11, 142.
(1059) *Contra Celsum*, 4, 14 PG 11, 1.045.
(1060) *In Exod.* hoy. 6, 5 PG 12, 335.
(1061) PG 10, 988.
(1062) *Dial.* sect. 3.ª PG 11, 1.801 C; VAN DE SANDE, 3, 10, p. 128.

Hemos ido explicando, artículo por artículo, el N., fieles a las reglas de la exégesis. Concluyamos con los resultados generales: 1.° La teología del Verbo sale muy aventajada, pues se proclama expresa y definitivamente la divinidad y filiación natural de la segunda Persona, impugnada por los arrianos. 2.° Se coloca el N. en la vía maestra de la tradición, siendo su eco y un hito importante para su futuro desarrollo. La mayor parte del N. consta de palabras de la Sagrada Escritura y se atiene estrictamente a la revelación del N. Testamento. 3.° Comienzan a aparecer en solemnes documentos dogmáticos palabras y expresiones no bíblicas aptas para rechazar los errores contemporáneos, y de sabor más bien filosófico. 4.° Ningún avance supone el N. en la teología del Padre y del Espíritu Santo, excepción, hecha, por lo que se refiere al Padre, de su estricta y natural paternidad. 5.° Dada su forma sintética y lapidaria, y tenidas en cuenta las circunstancias históricas, el N. es, hasta su tiempo, el documento dogmático de mayor importancia e interés desde que se escribió la Biblia.

CAPÍTULO IV

EL VALOR DOGMÁTICO DEL SÍMBOLO

Hemos visto que el N. reproduce en la mayoría de los casos las palabras de la Sagrada Escritura y se atiene siempre a la tradición patrística en materias que atañen directamente a las verdades reveladas. Ello quiere decir que del examen interno de las cláusulas podríamos deducir que el N. consta de proposiciones que anuncian dogmas de fe.

Pero en este asunto cuentan más los criterios externos. Y, ante todo, nos sale al paso la cuestión de si el N. es una definición dogmática. La respuesta ha de ser afirmativa. Más aún: el N., símbolo del primer Concilio ecuménico, es la primera definición dogmática que se conozca en el magisterio eclesiástico. Para demostrarlo, es menester probar que el sínodo de Nicea fué legítimo y que los Padres quisieron pronunciar una definición dogmática. Esto segundo no requiere argumentos nuevos, después de cuanto llevamos leído en las fuentes contemporáneas (1). Las circunstancias en que, como vimos, se elaboró el N., la pena de excomunión lanzada contra los arrianos y el mismo tenor del símbolo muestran a las claras que los obispos pretendieron juzgar perentoriamente en materia de fe. Algunos textos que reseñaremos más adelante confirmarán nuestro aserto.

---

(1) Léase la *Ep. syn.* escrita por los Padres a las iglesias de Egipto, Libia y Pentápolis: "Por unanimidad se resolvió anatematizar su impía opinión y las expresiones y palabras blasfemas de las que se servía... Todo eso lo ha anatematizado el santo concilio, no tolerando oír tan impía opinión e insensatez y tan blasfemas expresiones." PG 67, 77 C.

La convocación del Concilio de Nicea

Lo que exige un examen detenido es el problema de las relaciones entre la Santa Sede y el N., lo cual implica las relaciones entre el Pontífice Romano y el concilio de Nicea. En todo rigor de derecho eclesiástico, el sínodo Niceno, y, por lo tanto, su símbolo, tendrán legitimidad y autoridad ecuménica si como tal los aprueba el Obispo de Roma, quien tiene también el derecho de convocar y presidir el concilio universal. Comencemos por preguntar quién ha convocado el sínodo de Nicea. La respuesta no puede ser otra que: Constantino. Hay una serie de graves pruebas históricas que convergen con fuerza hacia esa afirmación, al paso que las escasas autoridades que atribuyen la iniciativa de la convocación al Papa Silvestre son tan tardías, que nada pesan frente al unánime testimonio de los contemporáneos.

Que Constantino haya sido el que con su autoridad convocó el concilio de Nicea, se prueba: 1.° Porque el emperador, que seguía sintiéndose el *Pontifex Maximus*, convocó por su cuenta y razón otros sínodos para resolver controversias eclesiásticas antes y después del de Nicea. 2.° Porque hay documentos contemporáneos de gran valor que expresamente atribuyen a Constantino la convocatoria, mientras que hasta el siglo VII ninguno la hace depender del Pontífice de Roma. 3.° Porque, aun en tiempos posteriores, sabido es que ni el I Concilio de Constantinopla ni el de Éfeso, ambos ecuménicos, fueron convocados por la Santa Sede, sino por el emperador. 4.° Porque no hubiera habido materialmente tiempo para que Constantino hubiese consultado al Papa acerca de su intención de reunir a los obispos en asamblea general.

Vamos a documentar la 1.ª, 2.ª y 4.ª pruebas, ya que la tercera está al alcance de cualquier iniciado en historia eclesiástica. Según Eusebio, Constantino, en una carta al Papa Milcíades, le escribe que por el procónsul de África Anulino ha recibido libelos acusatorios contra Ceciliano, obispo de Cartago. En vista de esto, y por amor de paz, el emperador establece que se celebre un sínodo en Roma (a. 313), donde

acudan el acusado, los principales acusadores, otros tantos testigos en descargo y, como tribunal, el mismo Milcíades con tres obispos de las Galias. Se envía para este objeto la documentación. "Vea Vuestra Reverencia—escribe Constantino—de dirimir con mucha diligencia dicha controversia y terminarla conforme a la justicia" (2). Nótense los términos autoritativos de la carta: *Visum est mihi... coram vobis... possit audiri* (3). Los donatistas no se dieron por satisfechos, alegando que el sínodo romano había sido poco numeroso. Nueva intervención del emperador. Convoca un nuevo sínodo en Arlés (a. 314), intimando a Cresto, obispo de Siracusa, que no deje de asistir al concilio (4). *Plurimos... episcopos in Arelatensium oppido convenire praecepimus* (5). Y los mismos obispos de Arlés escriben al Papa Silvestre en su carta sinodal: *Ad Arelatensium civitatem piisimi imperatoris voluntate adducti* (6). Más tarde, cuando, el año 335, acudieron numerosos obispos para la inauguración de la basílica constantiniana del Santo Sepulcro, el emperador los convocó a un sínodo en Tiro, donde habían de tratar de las acusaciones contra San Atanasio (7); y luego ordena que el sínodo se traslade a Jerusalén (8), donde se rehabilita la ortodoxia de Arrio a base de una nueva fórmula de fe presentada por el heresiarca. Estas intervenciones de Constantino, que convoca sínodos para dirimir asuntos dogmáticos, nos inducen a creer *a priori* que también el caso de Nicea se habrá atenido a la misma regla.

Pero de esta convocatoria imperial del concilio tenemos testimonios positivos, al paso que ningún contemporáneo trae a colación la iniciativa del Papa. Ante todo, el mismo Constantino, escribiendo a los alejandrinos, asegura: *Magnam epi-*

---

(2) *H. E.* 10, 5 PG 20, 885-888. Antes del edicto de Milán estaba en vigor para los cristianos la prohibición de celebrar reuniones. Cfr. *ibid.* 9, 9-10. Licinio renovó esta prohibición. Cfr. EUSEBIO, *In vit. Constant.* 2, 4.

(3) PL 8, 477-480. Véase también la carta *Ad Ælafium* PL 8, 483-484.

(4) EUSEBIO, *H. E.* 10, 5 PG 20, 888-892.

(5) PL 8, 485 C.

(6) PL 8, 818 B.

(7) Cfr. EUSEBIO, *In vit. Constant.* 4, 42 PG 20, 1.192 A.

(8) *Ibid.* 4, 43 PG 20, 1.193 A.

scoporum turbam ad urbem Nicaeam accersivi (9). La intervención del emperador en el pleito arriano comenzó con el envío de sendas cartas a Arrio y a Alejandro de Alejandría por conducto de Osio (10). Como la gestión del emperador no da el fruto apetecido de la concordia, Constantino se decide a convocar en una asamblea al episcopado de toda la Iglesia. Leamos las palabras de Eusebio, no exentas de lisonja áulica: "En seguida, como queriendo combatir [al enemigo invisible de la Iglesia], reunía [Constantino] la falange de Dios, el sínodo ecuménico, convocando con urgencia, de todas partes, a los obispos por medio de cartas llenas de estima. No se trataba sólo de un mandato (ἐπίταγμα), sino que a este mismo efecto contribuía su ánimo regio, dando a unos la facultad de usar el *cursus publicus* y a otros generosa abundancia de cabalgaduras. Se señaló para el sínodo una ciudad adecuada, con apellido de victoria, Nicea (11), en la comarca de Bitinia. Apenas, pues, difundido por todas partes el anuncio, cuando, como desde una meta, corrieron todos con gran entusiasmo" (12). En la solemne ocasión de la inauguración del sínodo, hablando el emperador a los Padres, les dice: "Deseando que esta cura [el restablecimiento de la paz] tuviera lugar por mi ministerio (δι' ἐμῆς ὑπηρεσίας), reuní a todos en seguida" (13). Nótese que Valesius traduce arbitrariamente *mea "quoque" opera remedium adhiberetur*. En una carta dirigida "a las iglesias", el emperador promulga el decreto establecido por el concilio acerca de la fecha pascual. Afirma en ese documento que se sintió escogido por Dios para promover la unidad de la fe y la caridad, lo que no se

(9) PL 8, 507 B.

(10) EUSEBIO, *In vit. Constant.* 2, 63 PG 20, 1.037

(11) Una versión siria conservada en el Br. Mus. Add. 14.528; 14.526; Paris Syr. 62, nos da un supuesto decreto de Constantino revocando una primera convocación del sínodo de Ancira de Galacia, y transfiriéndolo ahora, por razones de clima y de cercanía a la corte, a Nicea. Ed. PITRA, *Analecta Sacra*, IV 221 ss. 451 ss. Véase la traducción francesa de NAU, *Ancienne Littérature canonique syriaque*, Paris 1909, fasc. III, pp. 5-6. No acabo de convencerme de la autenticidad de semejante documento, ante el unánime silencio de todos los autores contemporáneos

(12) *In vit. Constant.* 3, 6 PG 20, 1.060 BC

(13) *Ibid.* 3, 12 PG 20, 1.068 B.

podía obtener sin que se dirimieran las cuestiones por una reunión de todos los obispos o de la mayoría de ellos. "Por eso—dice textualmente—, reuniendo los más posibles..." (14).

Otros autores confirman cuanto dice Constantino. Escribe Sócrates: "El emperador... convocó un sínodo ecuménico, invitando por escrito a los obispos de todas partes a que confluyeran en Nicea de Bitinia" (15). Lo mismo repiten Sozómeno (16) y Gelasio de Cícico (17). Es interesante lo que añade Rufino: *Tum ille* [Constantino] *ex sacerdotum sententia apud urbem Nicaeam episcopale concilium convocat* (18). ¿Quiénes son estos "sacerdotes" que aprueban la idea de convocar el concilio? Creo que no se trata del Pontífice Romano, en cuyo caso no se hubiera empleado el plural genérico, sino de los consejeros eclesiásticos que acompañaban a Constantino. Si creyéramos a Filostorgio (19), fué Alejandro de Alejandría quien inspiró a Osio, y por su medio a Constantino, la idea de reunir el concilio. Es cierto, por otra parte, que entre los consejeros eclesiásticos del emperador descollaba entonces Osio, el obispo de Córdoba (20). Tal vez no haya que excluir un estímulo del obispo de Nicomedia, Eusebio, el amigo y "collucianista" de Arrio, quien bien pudiera ser que se ilusionara con encontrar apoyo en la mayoría de los obispos (21). Todos estos autores nos hablan de previos contactos de Constantino con eclesiásticos de su séquito, lo que es muy fácil de entender, aunque no hubieran sido necesarios para un emperador acostumbrado a convocar sínodos de propia iniciativa. Forma excepción con estas fuentes una noticia muy pos-

---

(14) EUSEBIO, *In vit. Constant.* 3, 17 PG 20, 1.074 BC. Véase I. ORTIZ DE URBINA, *La politica di Costantino nella controversia ariana, Atti del V Congreso Intern. degli Studi Bizantini,* n.º 34, Roma 1936.

(15) *H. E.* I, 8 PG 67, 61 A.

(16) *H. E.* I, 17 PG 67, 912.

(17) *Hist. conc. nic.* 2, 5 PG 85, 1.129.

(18) *H. E.* I, 1 PL 21, 467 B.

(19) *H. E.* I, 7.

(20) Ya en el 321 escribía Constantino a Osio. Cfr. *Cod. Iustin.* KRUEGER, p. 67. Véase, además, el testimonio de EUSEBIO, *H. E.* X, 6.

(21) Nos dice SÓCRATES, *H. E.* I, 6, que ya entonces Eusebio de Nicomedia gozaba del favor de Constantino. Jugó un gran papel en estas buenas relaciones entre Constantino y Eusebio la hermanastra del emperador, Constancia.

terior referida por el *Liber Pontificalis*, en el que, a vueltas de noticias legendarias a propósito del Papa San Silvestre, como el bautizo administrado por él a Constantino y la curación de su lepra, se escribe: *Huius temporibus factum est concilium cum eius consensu* (al. *praecepto*) *in Nicaea Bithyniae* (22). Estas líneas del *Liber Pontificalis*, aunque pueden estar basadas en fuentes anteriores, parecen escritas hacia el siglo VIII, y merecen poco crédito, no sólo por el acompañamiento de datos ciertamente legendarios, sino porque están en contradicción con numerosos y antiguos testimonios. Esta última razón vale también respecto a la afirmación hecha por los Padres del VI Concilio Ecuménico del 680, de que fueron Constantino y Silvestre los que "convocaron (συνέλεγον) el grande y célebre concilio de Nicea" (23). Los testimonios históricos consienten, a lo más, una consulta previa hecha más bien por Osio al Pontífice de Roma, cuyo representante venía a ser en estos asuntos. Digo que "consienten", aunque el sentido obvio de las fuentes contemporáneas no la suponga en absoluto.

Añádase la imposibilidad material que, por estrechez del tiempo, no permitió tales consultas. En efecto: no es de creer que Constantino haya intervenido personalmente en esta controversia oriental antes de apoderarse del Oriente a raíz de la derrota de Licinio, lo que no tuvo lugar antes del otoño del 323. Lo indica el mismo emperador cuando, en su carta a Arrio y a San Alejandro de Alejandría, escribe: "Al llegar estos días (πρωὴν = *anteayer*) a Nicomedia, estaba para viajar a Egipto, pero me detuve, por no ver esta disputa" (24). Según eso, apenas llegado a Nicomedia, es decir, a raíz de su triunfo, comienza el emperador a intervenir en la controversia arriana. Calculemos el viaje de Osio a Alejandría llevando la carta del emperador, las gestiones hechas allí por el obispo de Córdoba, de quien sabemos que tomó parte en un sínodo contra Coluto, su vuelta a la corte de Nicomedia, la convoca-

(22) PL 8, 801 B.
(23) MANSI, 11, 661 A.
(24) EUSEBIO, *In vit. Constant.* 2, 72 (18); 20, 1 047

toria del concilio a todas las provincias del Imperio, de suerte que el sínodo pudiera comenzar antes del verano del 325, y más probablemente el 20 de mayo; en esta concatenación de hechos no queda tiempo para el viaje a Roma de un mensajero que consulte al Papa. Piénsese en que las convocatorias debieron partir de Nicomedia, a más tardar, en el otoño del 324, ya que el concilio de Éfeso, convocado el 19 de noviembre, no pudo comenzar hasta el 22 de junio, por el retraso de bastantes obispos orientales y de los delegados de Roma. Eso mismo indica que la ida y vuelta a Roma desde Nicomedia, aun haciéndose el viaje en verano y por mar, requería varios meses.

La historia dice que Constantino fué quien convocó el concilio de Nicea. La teología y el derecho eclesiástico sostienen que no tenía derecho a hacerlo. Pero para subsanar la falta bastan la aceptación y posterior confirmación por parte del Papa, que no faltaron en nuestro caso.

La presidencia del Concilio Niceno

Eusebio nos refiere que "el de la ciudad imperial [el Papa San Silvestre] se vió imposibilitado de presidir, por su vejez; pero sus presbíteros presentes hicieron sus veces" (25). La presidencia honoraria correspondía al emperador, quien se sentó en la primera silla del sínodo (26) y dirigió, hasta cierto punto, como se deduce de Eusebio, el sesgo general de la disputa. No en vano pretendía Constantino ser "un obispo de las cosas externas, establecido por Dios" (27). Según Gelasio de Cícico, la delegación del Papa constaba, ante todo, de Osio, quien hacía sus veces junto con los sacerdotes Vito y Vicente, enviados desde Roma (28).

---

(25) *In vit. Constant.* 3, 7 PG 20, 1.066-61. Cfr. SOZÓMENO, *H. E.* I, 17 PG 67, 912; TEODORETO, *H. E.* I, 6 PG 82, 917.

(26) *Ibid.* 3, 10 PG 20, 1.065 B.

(27) *Ibid.* 4, 24 PG 20, 1.172 A.

(28) *Hist. conc. nic.* 2, 5 PG 85, 1.129. Es completamente arbitraria la opinión de Focio al asegurar que quien presidió el concilio fué Alejandro de Alejandría. Cfr. *Ep. ad Mich. Bulg.* MANSI, 2, 748. Todavía más infundada es la afirmación de Nilo de Rodas haciendo presidentes a Silvestre, Eustacio, Alejandro y Macario de Jerusalén. Cfr. MANSI, II, 752.

Tanto Osio como los demás delegados romanos aprobaron el símbolo durante las sesiones del concilio y lo firmaron; como que los únicos que lo rehusaron fueron, además de Arrio, sus dos incondicionales Segundo de Ptolemaida y Teonas de Marmárica [29].

El Niceno, aprobado por los Papas del s. IV

Por lo que se refiere a la sucesiva aprobación del símbolo de Nicea por parte de los Pontífices Romanos, contamos con numerosos, claros y autorizados testimonios de los Papas del siglo IV.

No conservamos escritos auténticos de los Papas Silvestre y Marcos. Del sucesor, Julio (337-52), nos ha legado San Atanasio, en traducción griega, dos cartas auténticas. Escribe a nuestro propósito el Papa Julio: "Los arrianos, expulsados por razón de su impiedad por Alejandro, de feliz memoria, obispo de Alejandría, no sólo fueron proscritos de cada una de las ciudades, sino que fueron anatematizados por todos los congregados en el gran sínodo de Nicea. Porque su delito no era ligero ni pecaban contra un hombre, sino contra el mismo Jesucristo, Señor nuestro, el Hijo de Dios vivo. Y, sin embargo, los rechazados por todo el mundo e infamados por toda la Iglesia, ahora son acogidos, lo cual, al oírlo a vosotros, me parece digno de reprobación. ¿Quiénes son, según eso, los que menosprecian el sínodo? ¿No son acaso quienes en nada tienen los votos de los 300 y prefieren la impiedad a la piedad? Porque la herejía de los arriomaniáticos ha sido condenada y rechazada por todos los obispos en todas partes... No somos, pues, nosotros los que menospreciamos el sínodo, sino aquellos que sencilla y ligeramente acogen, contra la sentencia de los jueces, a los arrianos con-

(29) Cfr. FILOSTORGIO, I, 7-10; BIDEZ, 8-11; TEODORETO, *H. E.* I, 6 PG 82, 920, y, sobre todo, la carta sinodal de los Padres nicenos en SÓCRATES, *H. E.* I, 9 PG 67, 78. Sócrates afirma que fueron cinco los no firmantes; además de los dichos, Eusebio de Nicomedia, Teognis de Nicea y Maris de Calcedonia. *H. E.* I, 8 PG 67, 68-9. En cambio, conoce como negador a Segundo y nada dice de Teonas. Cfr. *E. H.* I, 21 PG 67, 921.

denados por todos" (30). Y, prosiguiendo, escribe más adelante: "Si, pues, como escribís, según el ejemplo de Novato y Pablo de Samosata, es necesario que queden en vigor los decretos (δόγματα) de los sínodos, ¡con cuánta más razón no convenía que no se anulara el voto de los 300 y que no se menospreciara por unos pocos el sínodo católico! Porque herejes son los arrianos como aquéllos, y parecidos los decretos contra éstos con los [dirigidos] contra aquéllos" (31). Escribía estas recriminaciones el Papa contra los eusebianos que se habían reunido en Antioquía con objeto de hacer "innovaciones clandestinas acerca del dogma de Nicea" (32). En la otra carta de acompañamiento entregada a San Atanasio a su vuelta del destierro, Julio recomienda al obispo que "conculcó todas las insidias de la herejía arriana" (33). Todas estas frases del Papa, aun cuando no nombren explícitamente el N., resultan una clara apología del símbolo.

No es el caso de examinar aquí todo el problema de la ortodoxia del Papa Liberio (352-66). Bástenos registrar sus manifiestas aprobaciones del N., no comprometidas por ninguna censura del débil Pontífice. Nos cuenta Atanasio que, al ver que el legado de Constancio, Eusebio, le hacía presión para que cediese, decía Liberio, entre otras cosas, que el sínodo había que hacerlo fuera de la Corte, libremente, para que así, ante todo, se conservara la fe definida por los Padres en Nicea (34). Escribiendo a los obispos macedonianos, se expresa así el mismo Liberio: "La cual [la fe de Nicea] contiene la verdad perfecta y refuta y rebate todas las catervas de herejes. Porque no fué un azar, sino una inspiración divina, el número de aquellos obispos que se reunieron contra la locura de Arrio, igual al número de los miles que derrotó el bienaventurado Abrahán. Y esta fe contenida en la hipóstasis y en la palabra *homousios,* como baluarte fuerte e inexpugnable, contiene y rechaza todos los asaltos y maquinacio-

(30) ATANASIO, *Apol.* 23 PG 25, 285-86.
(31) *Ibid.* 25 PG 25, 289 B.
(32) SOZÓMENO, *H. E.* III, 10 PG 67, 1.057 A.
(33) Citada por SÓCRATES, *H. E.* II, 23 PG 67, 253 A.
(34) Cfr. *Hist. ar. ad monach.* 36 PG 25, 736 B.

nes de la insensatez arriana. Por eso, el reunirse en Rímini todos los obispos del Occidente, convocados por la mala fe de los arrianos..., nada aprovechó a la astucia de éstos." Porque casi todos rechazaron el símbolo semiarriano y firmaron el N., entrando en comunión con Liberio (35). Según Sozómeno, el Papa pidió a Constancio que "la fe dada en Nicea fuera aprobada por las firmas de los obispos de todas partes, y que los desterrados por ese motivo fueran indultados" (36). Y añade el historiador: "Dicen que [Liberio] estuvo siempre adherido al credo de Nicea" (37). Debe de tratarse, en la alusión, de la carta citada por Hilario, en la que leemos: *Cum constiterit omnes in expositionem fidei quae inter tantos episcopos apud Nicaeam praesente sanctae memoriae patre tuo confirmata est, universos consensisse, cum exemplo possint in posterum custodiri* (38). Y aún más claramente aprueba la definición del N. escribiendo al eunuco Eusebio en estos términos: *Tantum Dei timor sufficiat cum apostolorum doctrina ut, his praemissis, salvetur ecclesiastica fides prout a Patribus in synodo nicaena definita est* (39). Resulta claro que, para Liberio, el N. es una definición de la fe de la Iglesia, que hay que salvar a toda costa. Y es asunto grave, aunque no lo parezca a algunos. *Per quam profesionem* [la de Nicea]—escribe a los obispos de Italia—*etiamsi quibusdam leve et remissum videtur, recuperet id quod per astutiam rectitatis amiserat* (40).

Con ser tan manifiesta la aprobación del N. por parte del Papa Liberio, aún es mayor, si cabe, el vigor y la solemnidad con que lo defiende su sucesor San Dámaso I (366-364). En su tiempo, como informa Sozómeno, "se reunieron los obispos de muchas provincias en Roma y decretaron la excomunión contra Aujencio y sus secuaces; y que quedara firme el credo

(35) Citada por SOCRATES, *H. E.* IV, 12 PG 67, 492-93.

(36) *H. E.* IV, 11 PG 67, 1.137 C.

(37) *Ibid.* IV, 11 PG 67, 1.140. Del mismo parecer es TEODORETO, *H. E.* II, 14 PG 82, 1.040 C, quien, sin embargo, añade que Liberio comunicó con los que adulteraban la fe nicena.

(38) *Ex op. hist.* fragm. V, 6 PL 10, 686 A.

(39) *Ad Euseb. spadonem* PL 8, 1.359 A.

(40) Cita de HILARIO, *Ex opere hist.* fragm. XII, 1 PL 10, 715-16.

promulgado en Nicea, anulando cuanto se había decretado en el concilio de Rímini contra aquel credo, ya que ni el obispo romano ni los demás habían aprobado cuanto hicieron, y aun muchos de los que intervinieron en el sínodo se opusieron a sus decretos" ([41]). Resultado de este sínodo romano es la sinodal firmada por Dámaso y demás obispos y dirigida a los obispos del Ilírico, en la cual se lee: "Porque cuando comenzó a estar en vigor por vez primera la maldad de los herejes, como también ahora, por desgracia, la blasfemia de los arrianos, nuestros trescientos dieciocho Padres escogidos, tenida una deliberación en Nicea, levantaron esta muralla contra las armas del diablo y con este antídoto neutralizaron los mortales venenos, de suerte que se creyera que el Padre y el Hijo son de una divinidad, de una virtud y de una figura (χρήματος); y que se creyera que el Espíritu Santo es de la misma sustancia [el traductor pone, en griego, ὑπόστασις]. Y el que piensa de otro modo hemos decretado que sea extraño a nuestra comunión. Esta definición saludable y sanción adorable han querido violarla algunos en el sínodo de Rímini, aunque sin pleno resultado." "Ven, pues, vuestras ilustrísimas que sólo este credo que fué compuesto en Nicea de acuerdo con la autoridad de los Apóstoles, debe ser mantenido con perseverante firmeza, y que con nosotros se glorían de él, tanto los orientales que se reconocen católicos, como los occidentales. Creemos que, dentro de poco, los que piensan de otro modo se separarán de nuestra comunión, perdiendo el nombre de hijos" ([42]). Y al exponer el sínodo romano la verdadera fe bajo la autoridad de Dámaso, proclama: *Ut enim Nicaeni concilii fidem inviolabilem per omnia retinentes sine simulatione verborum aut sensu corrupto...* ([43]); donde aparece que la profesión del N. constituye una definición dogmática que hay que sostener por encima de todo. Por esa razón,

---

(41) *H. E.* VI, 23 PG 67, 1.349 A.

(42) SOZÓMENO, *H. E.* VI, 23 PG 67, 1.352-1.353. La última frase la hemos tomado en su tenor correcto de la cita de TEODORETO, *H. E.* II, 17 PG 82, 1.053-56.

(43) PL 13, 353 BC.

Dámaso pone como condición para la readmisión de Vidal y los suyos el que firmen el símbolo de Nicea ([14]).

Huelga seguir entretejiendo textos de aprobaciones pontificias posteriores en favor del N. Por vía de ejemplo, transcribiremos lo que sobre él juzga San León Magno: *Quae impietatis mendacia quoniam olim fides catholica detestatur, et talium assertionum sacrilegia concordibus per totum mundum beatorum Patrum dudum sunt damnata sententiis, non dubium est eam nos fidem praedicare atque defendere, quam sancta synodus nicaena confirmavit* ([15]). Cuanto llevamos dicho da la razón a Sozómeno cuando escribe que "el jefe de la Iglesia de Roma y todos los sacerdotes del Occidente... habían aceptado desde un principio el voto de los reunidos en Nicea y no dejaron de persistir en el mismo sentir" ([16]). Dedúcese de los documentos papales del siglo IV que los Romanos Pontífices confirmaron numerosas veces en tono solemne y decisivo el símbolo de Nicea como definición de la fe revelada; tanto, que exigieron su profesión como condición para mantenerse en la ortodoxia. El N. vino a ser como la piedra de toque de la verdadera fe, sobre todo contra los errores arrianos y semiarrianos. Estando así las cosas, consta que el N. es una definición dogmática garantizada por la infalible aprobación de los Sumos Pontífices. Se trata de una definición conciliar, dada por un sínodo convalidado por la presencia de los delegados pontificios y por la subsiguiente aprobación del Papa. Ni es arduo problema demostrar la ecumenicidad de dicho sínodo, formado por unos trescientos obispos, cuyas listas, algo incompletas, poseemos ([17]). De ellas y de las noticias de Eusebio ([18]) aprendemos que en la asamblea de Nicea estaban muy bien representadas todas las provincias orientales del Imperio, que no faltaban unos pocos occidentales, y que hasta se notaba la presencia de un obispo

([14]) *Ep. ad Paulinum* PL 13, 356 AB, 357 A.

([15]) *Ep.* 165, 3 PL 54, 1159 AB.

([16]) *H. E.* III, 7 PG 67, 1049 B.

([17]) GELZER-HILGENFELD-CUNTZ, *Patrum nicaenorum nomina latine graece, coptice, syriace, arabice, armenice*, Leipzig 1898.

([18]) *In vit. Constant.* 3, 7 HEIKEL, 80, 14 PG 20, 1060-61.

persa y uno escita o godo, ambos residentes fuera de las fronteras romanas.

Aprobaciones de Padres griegos

Contemporáneamente a las aprobaciones pontificias, iba afirmándose en la Iglesia la adhesión incondicional al N. como a expresión autorizada de la fe ortodoxa contra los desvaríos arrianos. Es evidente que semejantes aplausos no nacen de los numerosos obispos semiarrianos que hacia mediados del siglo IV llegan casi a prevalecer en el Oriente, cuando, según la hiperbólica frase de San Jerónimo, "gimió el orbe al sentirse arriano". En cambio, los grandes campeones de la fe contra la herejía condenada en Nicea no encuentran otro modo mejor de combatir, que mantener enhiesto el símbolo y, sobre todo, el *homousios,* defendiéndolo con intransigencia y entusiasmo.

El más denodado campeón del N. en el siglo IV es San Atanasio. Para él, "los arrianos están anatematizados por toda la Iglesia Católica" (49). Recordando las escenas vividas por él en el sínodo, escribe el obispo alejandrino: "Como quiera que se obstinasen en su impiedad y maquinasen luchar contra Dios, sus dichos estaban llenos de impiedad. Por su parte, los obispos reunidos (más o menos, trescientos) les pidieron con mansedumbre y afabilidad que dieran razón y pruebas ortodoxas de lo que afirmaban. Y apenas abrieron su boca, fueron condenados, y disputaban entre sí, y reconociendo el gran error de su herejía, quedaban mudos, confesando con su silencio su sonrojo por el yerro. Entonces los obispos, dejando a un lado las palabras excogitadas por ellos, expusieron contra ellos la sana y eclesiástica fe" (50). Y si ahora los arrianos "creyeran ortodoxamente, abrazarían la fe promulgada en Nicea por todo el sínodo ecuménico" (51), escribe, desde el destierro, Atanasio el año 356. Los Padres de Nicea,

(49) *Apol. c. ar.* 19 PG 25, 280.
(50) *De decr. nic. syn.* 3 PG 25, 428 CD.
(51) *Ep. ad episc. Ægypti et Lyb.* 5 PG 25, 549.

arguye en la misma carta, dijeron que el error de Arrio es contrario y ajeno a la fe eclesiástica. "Ninguna coacción indujo a ello a los jueces, sino que todos espontáneamente salieron en defensa de la verdad; y esto lo hicieron justa y rectamente" (52). "Por eso, os suplico—continúa el gran abogado del N.—que, teniendo en las manos la fe escrita por los Padres en Nicea y defendiéndola con gran entusiasmo y confianza en el Señor, seáis un dechado para todos, demostrando que se libra ahora un combate contra la herejía en pro de la verdad y que son múltiples las astucias del enemigo." "En esto hemos de imitar a los mártires y al bienaventurado Alejandro. Así, pues, también nosotros, ya que nos jugamos el todo por el todo y se trata de negar o conservar la fe, tengamos el cuidado y propósito de custodiar lo que hemos recibido, teniendo como recuerdo la fe escrita en Nicea" (53). Acerca del símbolo, observa en otro lugar Atanasio, los Padres "no escribieron *nos ha parecido*, sino *así cree la Iglesia Católica*, y en seguida confiesan lo que creen, para que aparezca que no es nuevo, sino apostólico su sentir; y que lo que escribieron no lo inventaron ellos, sino que es lo que enseñaron los Apóstoles" (54). Por eso consideraba inútil convocar en 359 otro sínodo, siendo así que los nicenos dejaron bien establecido lo que había que creer (55); y se quejaba de que los sínodos de Rímini y Seleucia lo que pretendían era abrogar el N. (56). En cambio, Atanasio se complace en proclamar: "Anatematizamos la herejía arriana y confesamos el sínodo niceno" (57). Sucedía esto el año 359. Sabido es que en 361 celebró Atanasio su trascendental sínodo, inauguración de una etapa de reconciliación y concordia. No obstante su mayor condescendencia con los semiarrianos de buena fe, en nada quiso transigir por lo que se refiere al N. En la carta sinodal de aquel concilio, el *Tomus ad Antiochenos*, se pon-

(52) *Ibid.* 13 PG 25, 568 A.
(53) *Ibid.* 21 PG 25, 583 A-C.
(54) *De syn.* 5 PG 26, 688 D.
(55) Cfr. *ibid.* 6 PG 26, 689 AB.
(56) Cfr. *ibid.* 9 PG 26, 693 C; *ibid.* 12 PG 26, 701 C.
(57) *Ibid.* 32 PG 26, 749 B.

dera, como siempre, la fe de Nicea ([58]); se celebra el que los Padres del concilio de Sárdica hayan declarado intangible e insustituíble el N. ([59]), y se proclama: "Anatematizo a los que tienen en poco la fe promulgada en Nicea y niegan ser el Hijo de la sustancia del Padre" ([60]). Más tarde fué el caso de hacer la apología del N. al bienintencionado emperador Joviano. Le escribe Atanasio que los obispos de Nicea "confesaron por escrito la fe de la Iglesia católica, de suerte que, anunciándose ésta por todas partes, se extinguiese la herejía encendida por los herejes". Ahora algunos repudian el N., aunque dicen defenderlo, pero no aceptan el *homousios;* por eso toma a pechos el obispo alejandrino informar al emperador de aquel credo, con lo que sabrá "lo que con suma diligencia está allí escrito" ([61]). "Porque has de saber, augusto amado de Dios, que todo está ya pregonado desde antiguo y que esta [fe], confesada por los Padres reunidos en Nicea es la misma que sostienen en todas partes las Iglesias, las de España, Bretaña, Galia, toda Italia, Dalmacia, Dacia y Misia, Macedonia, toda Grecia, África entera, Cerdeña, Chipre, Creta, Panfilia, Licia, Isauria, Egipto, Libia, Ponto, Capadocia y las vecinas a nosotros y las Iglesias del Oriente, exceptuados los pocos secuaces de Arrio. Porque el pensar de todas las citadas [Iglesias] lo conocemos por experiencia y tenemos documentos [acerca de ello]. Y has de saber, oh augusto amado de Dios, que aunque unos pocos se oponen a esta fe, no pueden formar prejuicio, ya que toda la tierra retiene la fe apostólica" ([62]). Más adelante reproduce Atanasio el N., y a continuación agrega: "En esta fe, augusto, es necesario que permanezcan todos, por ser divina y apostólica, y nadie la puede cambiar con sutilezas y juegos de palabras, como lo hicieron los arriomaniáticos" ([63]). Hacia el 369, Atanasio rompe otra lanza en favor del N. en su carta *Ad Afros*. Empieza

(58) 3-4 PG 26, 800.
(59) Cfr. *ibid.* 5 PG 26, 800-801.
(60) *Ibid.* 11 PG 26, 809 B.
(61) *Ad Jovian.* 1 PG 26, 816 BC.
(62) *Ibid.* 2 PG 26, 816-817.
(63) *Ibid.* 4 PG 26, 817 C.

trazando un cuadro de las provincias orientales que abrazan el símbolo de Nicea, entre las que, además de las citadas arriba, encontramos la mayoría de Arabia (64). Luego sale al paso de los que quieren oponer el sínodo de Rímini, en el que acabó por vencer el semiarrianismo, al de Nicea. En el fondo, dice Atanasio, se trata de una maniobra en favor del arrianismo. Pero hay que considerar lo siguiente: 1.° El Niceno se reunió contra el arrianismo para sentenciar en nombre de todas las provincias. "¿Qué le falta [al credo de Nicea] que se le pueda echar de menos? Está lleno de piedad, carísimos; ha llenado ya todo el mundo. Lo reconocen aun los indios y cuantos cristianos viven entre los bárbaros"; en cambio, los adversarios han celebrado ya más de diez sínodos cambiando credos, "mientras que la palabra del Señor dicha por el concilio ecuménico de Nicea permanece eternamente". 2.° El fin declara que sólo el sínodo de Nicea fué legítimo. 3.° En el de Rímini los obispos depusieron a Ursacio, Valente, Eudoxio y Aujencio por querer sustituir con otra la fe de Nicea, y declararon—eran casi doscientos—"que bastaba la de Nicea y que había que buscar o sentir ni más ni menos que ésta"; sino que luego coaccionaron a los que iban a referir a Constancio. Los Padres de Nicea eran legítimos, y no depuestos, como ésos (65). Más tarde cincela el gran campeón de la ortodoxia esta frase lapidaria ensalzando el credo de Nicea: "Este sínodo de Nicea es, en verdad, la estelografía contra todas las herejías" (66); donde "estelografía" significa la inscripción que en una estela o columna conmemorativa celebra una victoria, algo así como esos partes de guerra que en nuestros días se esculpen en mármol para perpetua memoria del triunfo. Con parecida metáfora bélica lo glorifica en otro escrito: "Ningún sínodo se invoca en la Iglesia Católica fuera del sínodo tenido en Nicea, trofeo de toda herejía" (67). De ahí que, encarándose con los vacilantes, exclame: "O negáis el sínodo de Nicea y como herejes inven-

(64) *Ep. ad Afros* 1 PG 26, 1.029 AB
(65) *Ibid.* 1-4 PG 26, 1.029-1.036.
(66) *Ibid.* 11 PG 26, 1.048 A
(67) *Ep. ad Epictetum* 1 PG 26, 1.052 AB

tad eso, o, si queréis ser hijos de los Padres, no penséis en contra de lo que ellos escribieron" (68). En resumen: para San Atanasio, el N. es el santo y seña de la ortodoxia, definición de la fe católica que hay que abrazar si se quiere permanecer en la ortodoxia.

Otro de los grandes fautores del N. en el Oriente es San Basilio, quien, en medio de obispos que preferían silenciar el *homousios,* sale decididamente en defensa del símbolo y de sus expresiones más combatidas. En sus cartas abundan las apologías del N. (69), el gran "sermón de la ortodoxia" (κήρυγμα τῆς εὐσεβείας) (70). Según San Basilio, "los trescientos dieciocho... hablaron no sin la virtud del Espíritu Santo" (71); "es preferible la fe del sínodo de Nicea a todas las inventadas luego" (72). "Hemos respondido—afirma—que nosotros nada podemos añadir al credo de Nicea, ni lo más breve, fuera de la doxología al Espíritu Santo, ya que nuestros Padres pasan de corrida por este artículo" (73). En consonancia con San Basilio, escribe su entrañable amigo San Gregorio Nazianceno: "Ya que muchos, acudiendo a tu piedad, buscan un compendio sobre la fe y por eso nos has pedido amistosamente una definición sintética y un canon de nuestro modo de sentir, hemos escrito a tu piedad... que nosotros ni hemos encontrado ni encontramos otra mejor que la fe de Nicea, la de los Padres reunidos allí para condenar la herejía arriana; que nosotros somos y seremos, con la ayuda de Dios, de aquella fe, añadiendo que aquéllos dijeron poco acerca del Espíritu Santo (ya que todavía no se había suscitado esa cuestión; a saber: que resultan de una divinidad el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo, reconociendo como Dios también al Espíritu. Así, pues, a los que así sientan y enseñen

---

(68) *Ibid.* 4 PG 26, 1.056 C.

(69) Cfr. *Ep.* 52, 2 PG 32, 393 BC; *Ep.* 9, 2 PG 32, 272 A; *Ep.* 52, 1 PG 32, 393; *Ep.* 52, 3 PG 32, 393 C; *Ep.* 90, 2 PG 32, 473 C; *Ep.* 91 PG 32, 476; *Ep.* 92, 3 PG 32, 481; *Ep.* 113 PG 32, 528; *Ep.* 114 PG 32, 529; *Ep.* 125 PG 32, 548; *Ep.* 140, 2 PG 32, 588; *Ep.* 226, 3 PG 32, 848.

(70) *Ep.* 52, 1 PG 32, 393.

(71) *Ep.* 114 PG 32, 529.

(72) *Ep.* 159, 1 PG 32, 620 B.

(73) *Ep.* 258, 2 PG 32, 949 B.

tenlos por compañeros, como nosotros; pero a los que sostengan lo contrario recházalos y tenlos por ajenos a Dios y a la Iglesia Católica" ([73*]). Además, San Gregorio puso a Demófilo como condición del perdón la confesión del N. ([74]). Por su parte, Anfiloquio de Iconio escribe: "Reconocemos al santo sínodo de los Padres de Nicea como sínodo verdaderamente católico y apostólico, y custodiamos intacta la fe promulgada entonces por los Padres, y deseo que siga siempre inquebrantable" ([75]). Epifanio, además de trasmitirnos el testimonio de Marcelo de Ancira en favor de "la fe ecuménica y apostólica definida en Nicea" ([76]), afirma por su cuenta que los trescientos dieciocho obispos confesaron la fe de los Padres ([77]). Entre los defensores del Niceno hemos de citar a Paulino de Antioquía ([78]). San Juan Crisóstomo, tratando de la autoridad de los Padres nicenos en orden al canon sobre la fecha pascual, escribe lo siguiente, que vale también para el símbolo: "Si donde hay dos o tres allí está Cristo, donde había trescientos y más, estaba mucho más y todo lo designaba y decretaba" ([79]). Según Sozómeno, en nombre del sínodo de Lampsaco y Esmirna confiesan el N. los legados ante el Papa, Eustacio, Silvano y Teófilo ([80]). También las ciudades de Acaya y el Ilírico estaban tranquilas porque sostenían el credo de Nicea, nos informa Sócrates ([81]). No es extraño que el concilio de Sárdica, presidido por Osio, confirmara la fe del credo niceno ([82]). En el mismo conciliábulo de Seleucio, dominado por los semiarrianos, Sofronio de Pompeyópolis defendió el N. contra el parecer de Acacio ([83]).

([73*]) *Ad Cledonium ep. 2.* PG 37 193-196.
([74]) Socr., *H. E.* V 7 PG 67, 573 C
([75]) *Ep. syn* PG 39 96 A
([76]) *Adv. haer.* 3, 1, 11 PG 42, 397 B
([77]) *Ibid.* 2, 2, 11 PG 42, 217.
([78]) Cfr. *ibid.* 3, 2, haer. 77, 21 PG 42, 672 CD
([79]) *Adv. Iud.* 3, 3 PG 48, 865 También Proclo de Constantinopla invoca el N Cfr. PG 65, 664 C.
([80]) *H. E.* VI, 11 PG 67, 1.320 C
([81]) *H. E.* II, 27 PG 67, 272 A
([82]) Cfr. Sócrates, *H. E* II 20 PG 67, 237 B.
([83]) Sócrates, *H. E.* II 40 PG 67, 340-41

Aprobaciones de Padres latinos

El Occidente aceptó desde el principio y sin vacilaciones el N., con la excepción de Aujencio de Milán. Sólo entre los "bárbaros" que estaban a las puertas del Imperio echó raíces la herejía arriana (84). Entre los occidentales, descuella por su entusiasmo en favor del N. Hilario de Poitiers, a cuyos oídos no llegó, sin embargo, la noticia del símbolo sino después de treinta años, poco antes de su destierro (85). Cuenta Hilario que, al hacerse proceso el año 355 contra Eusebio de Verceli, éste presentó la fe de Nicea como prerrequisito para reconocer a los jueces; pero cuando uno de ellos iba a firmarla, Constancio le arrebató la pluma (86). Aun en medio de estas dificultades, que le valieron el destierro, Hilario expresa con términos muy fervientes su lealtad al símbolo de Nicea. Sólo ella es la verdadera fe. *Namque post primam vere fidem synodi Nicaenae* (87). *Ego intra Nicaeam scripta a Patribus fide fundatus manensque* (88). Describiendo la génesis del N., dice que *evolutis evangelicis atque apostolicis doctrinis, perfectum unitatis catholicae lumen effertur*" (89); es decir, que el N. es, para él, una fórmula luminosa de la fe católica. *Quae apud Nicaeam ordinata est* [*fides*], *plena atque perfecta est, et omnibus undique quibus irrepere haeretici solent, aditibus abseratis, inviolabili inter Patrem et Filium aeternae unitatis soliditate connectitur* (90). La solidez del N. deriva de la eterna unidad entre el Padre y el Hijo. *Diligens Nicaeni tractatus perfectusque sermo artissimo veritatis praescripto omnia haereticorum ingenia conclusit* (91). Regis-

(84) Confirman la adhesión general del Occidente al N. tanto Sócrates, *H. E.* II, 27 PG 67, 272 A, como Sozómeno, *H. E.* III, 7 PG 67, 1.049 B. Pero recuérdese, como autoridad principal, el texto, citado arriba, de San Atanasio escribiendo a los africanos.

(85) Escribe él mismo: *Fidem nicaenam numquam nisi exsulaturus audivi. De syn.* 91 PL 10, 545.

(86) *Ad Constant.* I, 8 PL 10, 562-63.

(87) *Contra Constant.* 23 PL 10, 598 B.

(88) *Ibid.* 23 PL 10, 599 A.

(89) *Ex op. hist.* fragm. II, 27 PL 10, 654.

(90) *Ibid.* 28 PL 10, 654-55.

(91) *Ibid.* 32 PL 10, 656.

tremos de pasada el testimonio de Lucifer de Cagliari, quien, después de citar el N., añade: *Conspicis fidem apostolicam evangelicam esse hanc* (92).

Merece una mención honorífica entre los campeones occidentales del N. el obispo de Milán San Ambrosio. He aquí sus textos más significativos: *De conciliis id potissimum sequar quod trecenti decem et octo sacerdotes* (93), *tamquam Abrahae electi iudicio, consona fidei virtute victores, velut tropaeum, toto orbe subactis perfidis, extulerunt* (94). Refiriéndose al credo de Nicea, escribe: *Servemus igitur praecepta maiorum nec hereditaria signacula ausi rudis temeritate violemus* (95). Y todavía con acentos más ardientes exclama San Ambrosio: *Sequens tractatum concilii Nicaeni, a quo me nec mors, nec gladius poterit separare. Quam fidem etiam parens clementiae tuae Theodosius beatissimus imperator et sequitur et probavit. Hanc fidem Galliae tenent, hanc Hispaniae et cum pia divini Spiritus confessione custodiunt* (96). Contemporáneo de Ambrosio es Febadio de Agen, en Aquitania, quien nos ha dejado estas líneas: *Quid egistis, o beatae memoriae viri, qui ex omnibus orbis partibus Nicaeam congregati, et sacris voluminibus pertractis, perfectam fidei catholicae regulam circuminspecto sermone fecistis, dantes bene credentibus communis fidei dexteras, errantibus vero formam credendi?...* (97). Esta misma profesión del credo de Nicea la hallamos en varios sínodos provinciales del Occidente dentro del s. IV. Mencionemos el I Concilio de París (a. 362) (98), el de Aquileya (382) (99), el de Cartago (100) y el I de Toledo (398) (101).

(92) *De non parcendo in Deum delinq.* 18 PL 13, 973; HARTEL, 247

(93) Ambrosio hace algunas curiosas reflexiones sobre el número 318 Cfr *De fide* 18, 121 PL 16, 579 A.

(94) *De fide* prooem. 5 PL 16, 552 A

(95) *Ibid.* 15, 128 PL 16, 639-40.

(96) *Ep.* 20, 44 PL 16, 1.048 AB.

(97) *Contra ar.* 6 PL 20, 17 AB

(98) MANSI, III, 357-8

(99) Ibid., III, 616 B.

(100) Ibid., III, 917-919

(101) Ibid., III, 1.005 C

Aprobación de los Concilios ecuménicos

Más notable es aún la autoridad de que gozó el N. en los concilios ecuménicos que le siguieron. El I Concilio de Constantinopla (a. 381) confirmó el N. He aquí cuanto escriben los Padres al Papa Dámaso: "Porque nosotros [las persecuciones y pruebas] las hemos soportado por la fe evangélica ratificada por los trescientos dieciocho Padres en Nicea de Bitinia. Porque es menester que ésta la aprobemos todos, vosotros y nosotros, y todos los que no pervierten la palabra de la verdadera fe, ya que es la más antigua y conforme al bautismo y nos enseña a creer en el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo" (102). Piénsese, además, que el símbolo de este sínodo incluye el N. Debió de ser a raíz del concilio cuando Teodosio promulgó, aquel mismo año, un decreto por el que manda que se devuelvan las iglesias a los obispos ortodoxos y que se expulse a los herejes, *ut verae ac nicaenae fidei sacerdotia casta permaneant* (103); lo mismo que aquel otro en el que se equipara ortodoxo con defensor del N.: *Is autem nicaenae assertor fidei et catholicae religionis verus cultor accipiendus est, qui...* (104).

No por influjo del Constantinopolitano, pues lo desconoce oficialmente, sino por la insuperable autoridad que había alcanzado el N., acude a él como a norma infalible de la ortodoxia el Concilio de Éfeso (105). Aun antes de celebrarse el sínodo, los dos contrincantes San Cirilo y Nestorio habían invocado en sus cartas el N. como piedra de toque de la ortodoxia. En la primera sesión, Juvenal de Jerusalén dice: "Ante todo, léase el credo promulgado por los trescientos dieciocho Padres y obispos reunidos en Nicea, para que, comparados con esta fórmula los escritos acerca de la fe, sean confirmados los que estén en armonía con ella y rechazados

(102) Citada por Teodoreto, *H. E.* V, 9 PG 82, 1.216 B. Cfr. Sócrates, *H. E.* V, 8 PG 67, 577 C; Sozómeno, *H. E.* VII, 9 PG 67, 1.436-7.

(103) *Cod. Theod.* PL 13, 551 A.

(104) *Ibid.* PL 13, 533.

(105) Véase H. du Manoir, *Le symbole de Nicée au concile d'Ephèse, Gregorianum* 12 (1931) 104-137.

los que disuenen de ella" ([106]). Así se hizo: primero se dió lectura al N. y luego a los dos documentos en cuestión, la segunda carta de San Cirilo a Nestorio y la segunda de este mismo al obispo alejandrino. En varios de los numerosos votos de los Padres se afirma concretamente que la doctrina de Cirilo está de acuerdo con la fe de Nicea, y, en cambio, la de Nestorio se opone a ella.

Se repite el caso en el Concilio de Calcedonia (a. 451), el tercero ecuménico. Ya en la primera sesión, Eusebio de Dorilea protesta su fe, la de los trescientos dieciocho Padres de Nicea ([107]). También los jueces aseguran que el emperador cree conforme a la fórmula nicena ([108]). En la segunda sesión, al abordarse la cuestión dogmática, los jueces, a propuesta de Cecropio de Sebastópolis, mandan que se lea el N., terminado el cual exclaman los obispos a coro: "Ésta es la fe de los ortodoxos. Ésta es la que todos creemos. En ella hemos sido bautizados. En ella bautizamos. Así ha enseñado el Beato Cirilo. Ésta es la verdadera fe. Ésta es la santa fe. Ésta la eterna fe. En ella hemos sido bautizados. Todos creemos así. Así cree el Papa León. Así ha creído Cirilo" ([109]). En la sesión cuarta se declara: "El santo y católico y beato sínodo confirma y sigue el canon del de los trescientos dicciocho promulgado por ellos en Nicea, y sus definiciones." Luego se examina si la carta de León a Flaviano está de acuerdo con el N. y el símbolo Constantinopolitano ([110]). En aquella misma sesión se oye hablar en siríaco a Barsaumas, para confirmar su adhesión al N. ([111]). A los monjes y clérigos se les exige lo mismo ([112]). Por fin, en la sesión quinta la definición de fe comienza repitiendo el Niceno ([113]).

---

(106) MANSI, IV, 1 137 BC
(107) MANSI, VI, 652 D
(108) Ibid., VI, 937 A
(109) MANSI, VI, 956 BC
(110) MANSI, VII, 9 A
(111) Ibid., VII, 73
(112) Ibid., VII, 72
(113) VII, 109

Conclusión

De aquí en adelante el N. sigue repitiéndose en la Iglesia, a través de todas las formas del magisterio eclesiástico y siempre como una fórmula que encierra los más importantes artículos de la fe revelada. Si alguna definición dogmática ha existido en la época patrística, ha sido precisamente el N., promulgado solemnemente por un concilio ecuménico como definición de fe, como tal aprobado por los Papas y por el consentimiento de la Iglesia. Para demostrarlo nos ha bastado consultar las fuentes del siglo IV y los concilios de Éfeso y Calcedonia. Si exceptuamos Mopsuestia, de ninguna otra Iglesia consta que haya adoptado el N. como símbolo bautismal. Los occidentales, en general, se atuvieron al "Símbolo Apostólico" o Romano. El caso de Mopsuestia nos es conocido por las homilías catequísticas de Teodoro, quien explica el "Niceno" el símbolo de los trescientos dieciocho, aunque el texto que él comenta se distancie ya un poco del auténtico para acercarse al símbolo Constantinopolitano. Es éste el que, aprobado por vez primera en el concilio de Calcedonia, hace sombra—si vale la frase—al N., introduciéndose en la liturgia del Oriente y del Occidente. Esta preferencia por el Constantinopolitano tiene su explicación; pues el nuevo símbolo, además de contener el N., repitiendo prácticamente todas sus cláusulas, es más completo en lo que se refiere al Espíritu Santo y da cabida muy oportunamente a los elementos del símbolo Romano. Pero la prevalencia del Constantinopolitano no ha mermado autoridad—la dogmática y la de la antigüedad—al símbolo Niceno.

Así, pues, la fórmula de Nicea, aparte el carácter de verdad revelada que revisten la mayoría de sus cláusulas, copiadas de la Biblia, merece en teología la calificación de: *De fide definita.*

ÍNDICE

Págs.

PRÓLOGO 5

CAPÍTULO I. — *El texto del Símbolo* 7

Las Actas: 7. — Citas de testigos: 8. — Antiguas versiones latinas: 9. — Citas griegas del siglo v: 10. — En el Concilio de Calcedonia: 12. — Versiones latinas tardías: 16. — Versiones orientales: 17. — Texto del Símbolo Niceno: 21.

CAPÍTULO II. — *Origen y estructura del Símbolo* 25

Sus autores: 25. — Génesis del Símbolo. Dependencia del Cesariense: 27. — El Niceno y el Jerosolimitano: 33. — Los diversos elementos del Símbolo: 36. — Los incisos propiamente nicenos: 37. Incisos algo anteriores: 39. — El ciclo cristológico: 41. — La profesión trinitaria: 53.

CAPÍTULO III. — *Exégesis del Símbolo* 63

Criterios de examen: 63. — Examen de cada uno de los versículos. Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεόν: 64. — Πατέρα παντοκράτορα: 87. — πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν: 93. καὶ εἰς ἕνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν: 98. — τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ: 105. — γεννηθέντα ἐκ τοῦ Πατρὸς μονογενῆ: 119. τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός: 133. — Θεὸν ἐκ Θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός: 136. — Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ: 147. — γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα: 170. — ὁμοούσιον τῷ Πατρί: 178. — δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο: 216. — τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ: 222. — τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους: 224. — καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν: 227. κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα, ἐνανθρωπήσαντα: 234. — παθόντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ: 245. — ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανούς, ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς: 253. — καὶ εἰς τὸ ἅγιον Πνεῦμα: 259 — Corolario. El anatema: 267.

Págs.

CAPÍTULO IV — *El valor dogmático del Símbolo* 273

La convocación del Concilio de Nicea: 273. — La presidencia del Concilio Niceno. 279. — El Niceno, aprobado por los Papas del siglo IV: 280. — Aprobaciones de Padres griegos: 284. — Aprobaciones de Padres latinos. 290. — Aprobación de los Concilios ecuménicos: 293. — Conclusión: 295.

DATE DUE

MAY 17 2012

Brodart Co. Cat. # SS 143 001 Printed in U.S.A.

Property of the Thomas J. Watson Library
1 1012 01034 4929